ميزان البيان على حكمة العين

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير اغا دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وخمسين وماية
والف

هذه النسخة الجليلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان باذل الجود والاحسان
منور مصابيح المقاصد بانوار العنايه مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفايه جامع محاسن العلم والعمل
حائز مجامع البر الاكمل الا وهو اغاء دار السعاده الحاج بشير وفقه الله للخير المزيد والبر الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير الى الله سبحانه وتعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحكمة استكمال الخ الاستكمال مصدر
والمصادر قد يطلق ويراد بها معانيها المصدرية
وقد يطلق ويراد بها الحاصل بالمصدر مثلا
الضرب قد يطلق يطلق ويراد به المعنى الحدثي
وقد يطلق ويراد به الاثر الحاصل منه والحكمة
مصدر في الاصل قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي
وقد يطلق ويراد به المعنى الاخر كالصور العلمية
فان اريد تعريف الحكمة بالمعنى الاول فينبغي
حمل الاستكمال ايضا على معناه الحدثي وان
اريد به المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال على
ما يوافقه فيراد بالاستكمال ما يستكمل به
وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه
وعند ما قررناه يظهر ان ما ذكره السيد
مع من ان هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة
عين النفس الحكمة يقتضي انه حمل الاستكمال لا
على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري والحكمة
لا على معنى العلم وهو التشابع فاعترض عليه والحق

ان يحمل

ان يحمل الحكمة على العلم والاستكمال على معنى ما
يستكمل به من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى
الملكة والاستكمال على ما يستكمل به حتى يمكن
حمله عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل كل منهما على
اصول وقواعد اما حمل الحكمة عليه فظ واما حمل
الاستكمال عليه فبان يقال صح اى ثبت ان بتلك
الاصول والقواعد اى بحصولها في النفس يستكمل
فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار موافقا
لما تقرر ان اسماء العلوم المدونة يصح اطلاقها
على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق
بتلك القواعد قوله بتحصيل ما عليه الوجود الخ اى
ذلك الاستكمال يحصل بتحصيل احوال كان تلك
الاحوال الموجود في نفس الامر وبتحصيل احوال
كان الواجب على تلك الاحوال واجبا اى هذه الاحوال
كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل ويمكن ان يقال
ضمير عليه راجع الى الانسان اى ما كان واجبا
على الانسان فعله او تركه من الافعال الحميدة
والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم
وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا بما ينبغي ان يترك

ويصير بذلك مشابها للعقول التي كمالاتها
العلمية والعملية حاصلة لها بالفعل و
تستعد بذلك للسعادة الاخروية التي هي
البهجة والسعادة الروحانية الباقية بعد
خراب البدن **قوله** بحسب الطاقة البشرية يفيد
فوائد احديها انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال
وثانيها انه لا يلزم معرفة احوال جميع الموجودات
وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب ان يعمل
او لا يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة من
العلم الى اليقين الكامل على مذهب من جوز الشدة
والضعف في اليقين وخامسها ان مطابقتها
لنفس الامر لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون مطابقا
لها بحسب طاقة الشخص وبذل جهده فيه فلا يخرج
بمخالفته للواقع وفي قوله ان تعلقت بالامور
التي الينا ان نعلمها ونعملها فائدة وهي انه متناول
للمذهبين في موضوع الحكمة العملية حيث اختلفوا
في ان موضوعه النفس الانسانية او الاعمال و
الافعال من حيث يؤدي الى صلاح المعاش والمعاد
لا الثاني فقط على ما هو المشهور **قال** الشارح

اما ان

اما ان لا يكون تلك الخ ههنا بحث مشهور وهو
ان المراد بمخالطة المادة اما مخالطة المادة المخصوصة
على ما يشعر به كلامه قدس سره في هذا الموضع على ما
لا يخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو الظاهر
من اللفظ فعلى الاول يشكل بمباحث كتاب السماء
والعالم من الطبيعي حيث يبحث فيها عن الاحوال المشتركة
بين الافلاك والعناصر وعلى الثاني بمباحث علم
الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال الافلاك والعناصر
فان قلت الاشكال بمباحث الهيئة مشتركة بين
الوجهين اذ هي تبحث عن احوال مخالطة المادة المعينة
شرط فيها قلت في المباحث المتعلقة بها في الهيئة
لا يلاحظ فيها خصوص المادة قال قدس سره في حاشية
شرح المطالع الفلك الثامن مثلا انما يتعين عندنا
بمفهومات كلية يقيد بعضها ببعض حتى صارت منحصرة
في واحد بالشخص مع بقاء ذلك المقيد كليا بحسب تصوره
ولو وضع موضعه جرم اخر يوافقه في وضعه ومقداره
وسائر احكامه وان خالفه في ماهيته كانت مباحثه
الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة اياه وقس على ذلك
ما عداه وهذه عبارته ولا يخفى دلالته على ما ذكرناه

موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث انه مشتمل على المادة وما قيل من ان موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث التغير او من حيث الحركة والسكون فالمراد منه ما قيل ان موضوعه هو الجسم من حيث انه مستعد لخروج المادة من القوة الى الفعل وعدمه كما قال صاحب المحاكمات المراد بجهة التغير خروج المادة من القوة الى الفعل وقال الرئيس ونعني بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فظهر من هذا ان المراد من جهة استعداد الحركة والسكون هو مخالطة المادة والاشتمال على المادة وكذا بالعلية تلك الجهة عبد الحكيم

والجواب ان الهيئة المجسمة التي يبحث فيها من
الافلاك والعناصر عن اجسامها واجرامها و
الجوهرية من مبتدعات المتاخرين واما القدماء
فانما يبحثون في الهيئة عن المقادير والحركات
والاوضاع والاشكال ولا يبحث فيها عن اجسامها
وبناء التقسيم على طريق القدماء على انه لا يبعد
ان يلتزم ان في الهيئة المجسمة كانت ملحوظة في
هذه المباحث مقادير تلك الاجسام لا اجسامها
الطبيعية فتامل فان قيل ماذا تقول في المسئلة
المشتركة بين العلمين كاستدارة الارض حيث
قالوا ان اثبت بالبرهان اللمي كان من الطبيعي وان
اثبت بالبرهان الاني كانت من الهيئة قلت على ما
قررنا من ان الملحوظ في الهيئة مقدارها دون
جوهرها وفي الطبيعي يلاحظ جوهرها لا اشكال
بها والحكم باشتراك المسئلة بين العلمين نظراً
الى الظاهر ومع قطع النظر عن ذلك نقول ان استدل
عليها بالبرهان اللمي كان الملحوظ فيها الطبيعة النوعية
المقتضية لاستعداد الحركة والسكون فيصدق
ان فيها احوال الجسم الطبيعي من جهة استعداد الحركة

والسكون

والسكون وهو المراد بمخالطة المادة على ما صرح
بذلك وفي صورة الاستدلال بالاني لا يلاحظ
هذه الجهة فيخرج عن الطبيعي فتدبر وتمام تحقيق
ذلك يطلب من حواشينا على الاشارات قال الشارح
ومبادي هذه الثلثة اي اصولها واساسها كلها
الى ما يتعلق على ما يقتضيه اللفظ من جهة الشريعة
الالهية وذلك لانها تنقسم كلها الى ما يتعلق
بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة
وذلك لان هذا القسم من الحكمة بل كلها اوجبه الله
تعالى ولا الى الانبياء عليهم السلام على ما يدل عليه
كتب السير والتواريخ وهي كلها من جانب الشرع
وبعض المسائل التي خالفت الشريعة انما زادت
بتلاحق الافكار المتعلقة بها وعلى هذا لا يحتاج
توجيه الشرح الى ما ارتكبه قدس سره حيث قال اي
بعض هذه الامور معلوم من جانب الشرع الخ قوله
والمثال القابل الثابت بنزول الوحي الوارد به الشريعة
وهذا معنى اخاص من الاول قال الشارح اي الشاملة
للمجرد والمادي ومقابلاتها اقول يحتمل ان يكون
مقابلاتها معطوفاً على قوله الشاملة فيكون

العدم والامتناع من الامور العامة ولم يكن البحث
عنهما في مقالة الامور العامة تطفليا ويحتمل ان يكون
معطوفا على الامور العامة فلم يكونا داخلين
في الامور العامة ويكون البحث عنهما تطفليا بناء
على انهما مقابلا الوجود والامكان وهما من
الامور العامة هذا ثم هذا التعريف للامور العامة
يصدق على الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة تلك
الاحوال المجرد والمادي ويمكن ان يقال تلك الاحوال
داخلة في الامور العامة بالمعنى المراد ههنا اذ المراد
بالامور العامة ههنا ما لم يفتقر الى المادة لكن
يقارنها وهو ما يبحث عنه في الفلسفة الاولى
والعلم الكلي على ما مر آنفا فانه جعل قسم الالهي بالمعنى
الاعم الى قسمين الالهي والعلم الكلي ثم ذكر ان المقالة
الاولى في الامور العامة فهم منه ان المراد بالامور
العامة ما يبحث عنه في القسم الثاني من الالهي وهو
الذي يسمى بالعلم الكلي ولا يلزم ان يكون هذا الاصطلاح
للامور العامة موافقا لما اشتهر في الكتب الكلامية
بقي ههنا شيء وهو ان العلية والمعلولية من الامور
العامة بجميع التفاسير ولم يذكرهما المص في المقالة

الاولى

الاولى التي وضعها للامور العامة قال الش
لان جزء المصدق به بالبداهة لا يجب ان يكون
بديهيا لا يقال ان اريد بالتصديق ما هو رأي
الحكماء من الحكم فلا يكون للمصدق به جزء لان
المصدق به على هذا الرأي هو النسبة والنسبة
بسيط على ما صرح به الجمهور وان اريد ما هو
رأي الامام من التصورات الثلث والحكم فيتوجه
ان التصديق عند الامام لما كان عبارة عن
هذا المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان جميع
اجزائه بديهيا ولهذا تراه يستدل ببداهة التصديق
على بداهة التصور لانا نقول نختار الاول و
نقول المصدق به عند هؤلاء وان كان بالحقيقة
هو النسبة فقط لكن لما توقف التصديق عندهم
ايضا على تصور الاطراف والنسبة يطلق المصدق به
على مجموع الثلثة كثيرا ففائدة التقييد بالمتصور
الاحتراز عما هو المصدق به ولو بالعرض قوله
قيل يمتنع تصوره والا لزم اجتماع المثلين اقول
هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور النفس
المفهومات المتصفة بها اي ادراكها بالعلم الحصولي

والتزام امتناع تصورها مطلقا بعيد عن
الانصاف واما النقض بعلمه تعالى بذاته وصفا[ته]
فمبنى على عدم تصور معنى التصور عندهم لانه
يفسر في المشهور بحصول صورة الشئ في العقل
والظاهر ان هذا انما يتناول العلم الحصولى
على ما صرح به وعلمه تع بذاته وصفاته حضورى
بل النقض بعلمه تع بذاته يدل على توهم ان اجتماع المثلين
المستحيل يتحقق في صورة حصول احدهما في الآخر
وليس كذلك لان اجتماع المثلين المستحيل هو
حصولهما في محل واحد على ما صرح به ثم اقول
الظاهر من الكلام الذى ذكره في مقام الجواب عنه
انه اجاب عنه بجوابين احدهما لا يتحقق ههنا مثلان
لانهما فردان متحدان في الماهية النوعية وههنا
يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية وفيه نظر لانه لما
تقرر ان الحاصل في الذهن هو ماهية الاشياء
فاذا تصور ماهية الوجود حصل صورته المطابقة
لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها
حاصلة في نفس شخصية وصارت متشخصة بتشخصات
ذهنية صار فرداً شخصياً ذهنياً لماهية الوجود

فهو

فهو من حيث انه تشخص في الذهن جزئى ومع قطع
النظر عن التشخص كان كليا فيلزم اجتماع المثلين
ويمكن الجواب عن الدليل عند هذا التقرير بان الوجود
لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا له
على ما تقرر في موضعه فلا يتحد الوجودان في الماهية
النوعية وهذا الجواب انما يتأتى اذا كان المستدل
بصدد التحقيق ويريد اثبات امتناع تصور الوجود
في الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد الجدل
والزام من يقول انه بديهى التصور كالمصر بناء على
انه سلم كون الوجود المطلق جزءاً للخاص فلا وثانيهما
ان اللازم اجتماع الوجود الخارجى اي ما كان غير
مستحيل لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا لا
لاستلزامه رفع الاثنينية بينهما وههنا يتحقق
الاثنينية والتغاير فلا يلزم المماثلة التى كان
اجتماع المثلين معها محالا هذا ثم اقول من قال
بامتناع تصور الوجود اراد امتناع تصوره بالكنه
كما ان من قال ببداهة تصوره اراد بداهته
بالكنه وايضا الدليل المذكور لا يدل على امتناع
تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لا يتمثل

حقيقة الوجود بل ماهو وجهه لكن على وجه
يصير مرءاة لملاحظة الوجود يرشدك الى ماذكرنا
لفظة الماهية فى قوله فلو حصل فيها ماهية الوجود
فاندفع ماذكره قدس سره بقوله مع ان الحكم الى لان
لايستدعى تصور المحكوم عليه الا بوجه ما قوله قدس سره
لانا نقول ليس الكلام فى المفهومين فان قلت على تقدير
حمل الكلام على المفهومين لما سقط المنع الثانى ينبغى
الحمل عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع الاول اقوى
واظهر وكيف يمكن من المستدل دعوى بديهة
هذا المفهوم المركب بديهة جزئه على انه يتوجه ح
ايراد اخر وهو انه لا يلزم من بديهة هذا المفهوم
المركب بديهة جميع اجزائه بالكنه بل يجوز ان يكون
بديهيا بوجه ما فتامل فيه وقد عرفت ان النزاع
فى بداهة كنه الوجود قال الش لكونه عين المتنازع فيه
او مستلزما له الخ اقول يعنى ان كان النزاع فى الوجود
الخاص فى الواقع وان كان كلام المص لا يلايمه فهو
عين المتنازع فيه وان كان فى الوجود المطلق فهو
مستلزم له ومشتمل عليه بناء على ان الوجود المطلق
ذاتى للخاص فمن لا يسلم كون المطلق بديهيا كيف

بسلم

يسلم كون الخاص المشتمل عليه بديهيا وهل هذا
الا كمن قال لمن لا يسلم كون الحيوان بديهيا ان الانسان
بديهى فاراد باستلزامه للمتنازع فيه اشتماله عليه
وتوقفه عليه فلا يرد ان المقدمات مستلزمة
للنتيجة فلو صح ما ذكره لزم جواز منع المقدمات بناء على
استلزامها للمتنازع فيه قال الش ان يكون العلم
بحقيقة ذلك الشئ بديهيا اقول لا يخفى ان التصور
فى هذا الشق كان بمعنى العلم وتحققه فى ضمن التصديق
على ما اشار اليه الشارح فح لا يلزم بديهة تصور
الوجود بوجه ما ايضا فتخصيص الشارح منع البديهة
بتصور كنه الوجود وحقيقته كما فى الشق الاول
اما بناء على حمل مذهب المص فى التصديق على
مختار الامام او على ان هذا المنع يندفع بان
من لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان
يحصل لهم هذا التصديق ولا التصديق لا يحصل
بدون التصور اذ المراد بالبديهى ما يحصل لكل
احد حتى لمن لا قدرة له على الكسب وعلى ان هذا
المنع مما اشار اليه عند توجيه اختيار لفظ
التصور على التصديق هذا ان حمل قوله بل اللازم

على انه للاضراب ولك ان تحمله على انه للترقي
ويكون المراد ان اللازم من كون ذلك التصديق
بديهيا ان يكون ذلك الشئ متصورا بوجه ما
لمن حصل له ذلك التصديق ولا يلزم غير ذلك
اى لا يلزم كونه متصورا بحقيقته بل يكفي في التصديق
البديهي كون حكمه غير محتاج الى النظر في ذاته على
ما هو المشهور عند الجمهور **قوله** سواء كان معلوم
الاختصاص او مشكوكه الخ اقول هذا انما يصح اذا
كان زوال اعتقاد الخصوصية باعتقاد خصوصية
اخرى لانه يحصل الجزم بانتفاء المختص به والجزم
بانتفاء المختص به ينافي الجزم بتحقق ما علم اختصاصه
به او شك فيه اذ نتيجة الجزمين الجزم بعدم
الاختصاص واما اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية
بالتردد في الخصوصية كما اشار اليه قدس سره
لا بالجزم بخصوصية اخرى فلا يصح لان الجزم
بوجود المختص لا ينافي الشك والتردد فيما شك
في اختصاصه به ويمكن تخصيص كلامه قدس سره
بتلك الصورة بقرينة ان المص لم يتعرض الا لها
على ما سيجئ واراد بالشك مقابل العلم بقرينة

المقابلة

المقابلة فيتناول الظن بل الوهم ايضا ثم اقول ههنا
بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما هو
المشهور فالاحتمال لا ينحصر في الثلثة المذكورة
وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص
بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم
الاشتراك في الواقع اذ يمكن ههنا جزم غير مطابق
للواقع ويمكن ان يقال هذا الشق اعني الجزم بعدم
الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى الخصم فلا يتصور
النزاع وان تحقق بالنسبة اليه احد الامرين الاخرين
فيتم الملازمة سالما عن المنع بل نقول لا يتصور
هذا الشق بالنسبة الى الخصم بل المتعين بالنسبة
اليه احد القسمين الاخرين فيتم الملازمة عليه
قال المص ولما صح انقسامه الى الواجب والممكن
وانقسام الممكن الى اقسامه حتى تثبت الاشتراك
بين الجميع **قال الشر** لان المنقسم الى مفهوماته هو
المسمى بالعين هذا وان كان مخالفا لما سيجئ
ظاهرا لكنه حق لان التقسيم ينحصر في تقسيم الكل
الى الاجزاء او الكل الى جزئياته وههنا لا يتصور
الاول فتعين الثاني والثاني انما يتصور بالتاويل

الذي ذكره او مثله لكن يرد على قوله وهو مشترك
معنوي ان مثل هذا الاشتراك يجري في صورة

كون الوجود مشتركا لفظيا والحق في الجواب
ان يقال على مجاراة ما ذكره قدس سره في حواشي
التجريد بان هذه القسمة صحيحة منا مع قطع النظر
عن اللفظ والتسمية فتامل قوله فالذي لم يزل
هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب
المتصف بالامكان لا اعتقاد الوجود المقيد الخ
اقول كلامه قدس سره يدل على ان الشارح جعل
المحمول وهو الوجود في الشق الاول مقيدا بخصوصية
الموضوع وليس كذلك بل بناء ايراد الشارح على
ملاحظة التقييد في جانب الموضوع فحاصل
كلامه ان عنوان الموضوع في قولنا السبب موجود
ليس هو سببا لانه خارج عن البحث بل السبب الخاص
اي السبب المتصف بالامكان فاذا زال اعتقاد الامكان
وحصل اعتقاد الوجوب زال اعتقاد ان السبب
الممكن موجود اذ باختلاف العنوان يختلف
التصديق ويدل على ما ذكرنا قول الشارح لان
الخصوصية هي السبب الخاص المتصف بالامكان

حيث جعل

حيث جعل الامكان قيد الخصوصية التي هي
الموضوع وعلى هذا كان الجواب ان العنوان هو
السبب المخصوص بخصوصية كونه سببا للممكن
المعروف لا بخصوصية كونه ممكنا وما الحاصل
ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد كون سبب ذلك
الممكن موجودا وهو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد
كونه ممكنا وهو يزول فتامل قال الشارح لانحصار
الشيء في الموجود والمعدوم اي لانحصاره عقليا
لا يحتاج في الحكم به الى ملاحظة مقدمة اجنبية
اصلا على ما افاده قدس سره فان قيل كيف يدعي
ان هذا الحصر عقلي مع ان المثبتين للاحوال ينكرونه
فظاهر ان هؤلاء من اهل العقل والتمييز وليسوا
بلها ولا مجانين اقول يسجي ان نزاعهم ليس الا في تفسير
الالفاظ وانهم لم يعنوا بالموجود والمعدوم
ما عنونا بهما وذلك لانهم ارادوا بالموجود الذات
التي لها الوجود وبالمعدوم الذات المسلوب عنها
الوجود فما ليس بذات يكون واسطة بينهما قال
وليس كذلك فاذا اعتقدنا كون السبب المفروض
انه خصوصية الواجب ممكنا اي خصوصية الممكن

فقد زال اعتقاد الخصوصية المفروضة
وذلك ظاهر وليس لمعنى الخصوصية التي عبر
عنها بالواجب يعتقد انها بعينها ممكنة حتى يرد
عليه ان اللازم على ذلك التقدير مغايرة مفهوم
الوجود لمفهوم الواجب الذي عبر عن الخصوصية
به لا مغايرة لنفس الخصوصية الذي هو محل النزاع
قوله ولا يتوهمن ذلك وما ذكره الشارح كلام
على السند مراده ان المقدمة التي اورد المنع
عليها بديهية لا تقبل المنع في نفسها وليس باعث
على منعها سوى الشبهة التي اوردها المانع في مقام
السند فالمنع انما يتجه على تقديره فاذا ابطل اندفع
المنع واما اندفاعه على تقدير عدمه فظاهر لانه
منع للمقدمة البديهية بلا شبهة وسندا اصلا
ولا يحتاج فيه الى حل الشبهة الموردة في مقام
السند هذا غاية توجيه الكلام قال الشارح ان كان
مختصا بذلك الاخر بحسب اعتقاده فصار حاصل الدليل
انه لو كان للوجود معان متعددة كل منها مختص
بماهية لزم الاعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية
لان الاعتقاد بالمختص يجب ان يزول عند زوال

الاعتقاد

الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص معتقدا
وهذا الاختصاص معتقد فتحقق الملازمة ثم
باستثناء نقيض التالي يلزم نقيض المقدم وهو المط
وليس حاصل الدليل ح ان الوجود لو كان معلوم
الاختصاص لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
الخصوصية لكنه ليس كذلك حتى ينتج ان الوجود ليس
معلوم الاختصاص لانه ليس مخصوصا بحسب نفس الامر
نعم بقي الكلام في تحقق الاعتقاد بالاختصاص وقد
اشار الى توجيهه سيد المحققين في حواشيه حيث
قال سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكا
فقول الشارح اذا كان مختصا بذلك الاخر
بحسب اعتقاده في قوة قولنا اذا كان مختصا بذلك
الاخر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص مشكوكا فيه
الا انه اكتفى بالاول لانه الظاهر على زعم الخصم
وهو الاشعري كما يقول بان للوجود معاني متعددة
كذلك يقول بان كلا منها عين الماهية المختص ذلك
الوجود بها والظاهر ان من يقول بان وجود الانسان
مثلا عين الانسان يقول بان اختصاصه به معلوم
لان اختصاص الشيء بنفسه ضروري وانما قلنا

قوله وبما قررنا ظهر اندفاع منع نفي التالي الخ اي منع نفي التالي لنفي المقدم لتقريره انكم قلتم لو كان الوجود مشتركا لفظيا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات المطابقة لكن التالي باطل فالمقدم مثله فورد المنع بانه لا يلزم من بطلان التالي وعدم زوال الوجود بزوال الخصوصيات عدم كون الوجود مشتركا لفظيا لجواز ان يكون الخصوصيات غير مطابقة فلذا لا يزول الوجود بزوالها فكيف يلزم عدم كونه مشتركا لفظيا وحاصل الاندفاع ان المراد من بطلان التالي انه لا يزول الاعتقاد بزوال مطلق الخصوصيات المطابقة وغير المطابقة فكيف لا يلزم عدم كونه الوجود مشتركا لفظيا محي الدين

الظاهر ذلك ولم نقطع به لان اختصاص الشئ
بنفسه انما يعلم بالضرورة اذا كان الشئ حين
جعله مختصا به متصورا بوجه واحد وذلك
غير لازم فليتامل قال الشارح اما لو كان المراد الخصوصيات
التي في نفس الامر ~~وذلك الو~~ فقد حاصل الدليل
ح انه لا بد ان يكون شئ من الخصوصيات مطابقة لما
في نفس الامر وذلك الوجود المعتقد مختص بها
في نفس الامر فيزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقادها
لكن نجد ان اعتقاد جميع الخصوصيات يزول ويتبدل
ويبقى اعتقاد الوجود بحاله وبما قررنا ظهر اندفاع
منع نفي التالي على هذا التقدير مستندا بجواز ان يكون
عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد
الخصوصية بواسطة عدم مطابقتها لنفس الامر
بان يكون الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته
ويعتقد له خصوصية فلذلك لا يزول اعتقاد
الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية قال الشارح
فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده لا
يخفى ما في هذه الملازمة من النظر اذ لا يلزم من
اعتقاد كون الخصوصية جوهرا اعتقاد اختصاص

الوجود بالجو

الوجود بالجوهر وتوجيهه ما ذكرنا انفا و
بيانه ههنا ان المراد فيكون الوجود مختصا
بالجوهر بحسب اعتقاده او كان الاختصاص
مشكوكا فيه على ما اشار اليه قدس سره وقد علمت
الوجه في الاكتفا بالاول ولا تغفل قال المطرز لانه
المقابل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها
فيه ان حمل العدم على رفع الوجود الخاص خروج
عن العرف اذ لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه
موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض
وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى لا يجامع الوجود
اصلا وايضا حاصل الدليل ح انا نفهم من العدم معنى
لا يجامع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا
وقيل زيد مثلا اما موجود واما معدوم يجوز العقل
انه لا يكون موجودا بهذا المعنى الذي قصد من معاني
لفظ الوجود ولم يكن معدوما بل موجودا اخر
واما القول بان طرف الحصر هو كونه موجودا
باحد الوجودات او كونه مسمى لفظ الوجود فمردود
بانا نجد هذا الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوحدة
ولا اللفظ والتسمية الى غير ذلك فتامل قوله

وح اما ان يكون اطلاق العدم عليها بالاشتراك
لفظا كاطلاق الوجود على افراده لايخفى عليك
فى هذه العبارة من المساهلة والاصوب ان يقال
كاطلاق الوجود على معانيه قوله لتوقفه على
استقراء معانى الوجود اقول فيه نظر لان الاستقراء
انما هو لتحصيل تصور المحمول وتوقف تصور المحمول
على امر خارج لاينافى كون حصره فى طرفى النقيض
عقليا اذ الحصر العقلى ما لم يفتقر بعد تصور الاطراف
الى مقدمة اجنبية اللهم الا ان يراد بالحصر العقلى
ما لم يتوقف على امر خارج عن تصور الاطراف اصلا
ويدعى انا نجد حصرا بين الوجود والعدم لايتوقف
على امر خارج عن تصور الاطراف وفيه تعسف
فان قلت لاحاجة الى الاستقراء اذ يمكن تصور
المعانى المتعددة بعنوان انها مسمى لفظ الوجود
فالجواب للمستدل ان يقول انا نجد الجزم بالانحصار
من غير ملاحظة اللفظ والتسمية وما يشاكل
ذلك ولايذهب عليك انه يندفع المنع الذى
ذكره المص على بطلان تالى الشرطية الاولى
والثالثة فتامل لايقال هذا الكلام منه قدس سره

ينافى

ينافى ما قرر فى حاشية التى ذكر فيها تفصيل المقام
حيث قال وان ردد بين واحد من الموجودات
لابعينه وبين العدم مثلا بمعنى ان السواد اما ان يكون
موجودا بواحد من الوجودات ولايكون موجودا
بشئ منها فكذلك قطعا لان ما ذكره فى تلك
الحاشية توجيه لكلام الشارح وتقريره و
فى هذه الحاشية يكون معترضا فلا منافاة قال
الشر واما قوله والاولى فحاصله ما ذكرنا فى توجيه
كلام المص اقول لكن بينهما فرق من وجهين احدهما
ان فى توجيه الشارح الاستفسار عن عدم الانقسام
بل هو صفة المعنى او اللفظ وفى توجيه العلامة
الاستفسار عن الوجود وثانيهما ان المقسم فى توجيه
الشارح لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه
وفى توجيه العلامة ما يطلق عليه الوجود و
اياه عنى بقوله ما صدق عليه الوجود وقد عرفت
اندفاع المنع فتامل قوله وكان التوجيه المذكور
منشاه اطلاق المتن قيل كلا يستعملون فيه
بل مقصود العلامة من الوجود الذى ليس مشتركا
لالفظا ولا معنى هو المعنى المخصوص بموجود موجود

على تقدير الاشتراك اللفظي اذ لاشك من
ان المعنى المخصوص بزيد مثلا الذى هو عبارة
عن وجوده على تقدير الاشتراك اللفظي ليس مشتركا
اصلا لا لفظا وهو ظاهر اذ المشترك اللفظي
هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه ولا معنى
لانه على هذا التقدير لا يوجد الا فى زيد ومن
الوجود الذى ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ
الوجود وحاصل كلامه انا لا نم صحة تقسيم الوجود
ان اردت بالوجود المعنى المخصوص بموجود على
تقدير الاشتراك اللفظي ومسلم ان اردت به لفظ
الوجود اى مسلم ان تقسيم لفظ الوجود الى الوجود
الواجبى والممكن صحيح بمعنى ان هذا اللفظ اما لهذا
المعنى او لذاك لكن لا يلزم منه نفى ما ادعيت نفيه لان
اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي عدم صحة انقسام
المعنى المخصوص الذى ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى
فاللازم غير منفى والمنفى غير لازم فالترديد فى بطلان
التالى لا فى مقدم الشرطية على ما حمل السيد
قدس سره انتهى اقول ان كان المراد من الوجود الذى
لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى ما فسره به وهو

المعنى

المعنى المخصوص بموجود موجود ومن الوجود
الذى ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود
لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به لا يتوجه
النظر الذى اورده العلامة على التوجيه الاول
وبينه الشارح بان اللازم عدم صحة انقسام
الوجود الذى لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون
مشتركا لا لفظا ولا معنى اذ ظاهر ان اللازم
على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم صحة انقسام
الوجود المخصوص بموجود موجود اى عدم صحة
انقسام معانى لفظ الوجود الكائنة على فرض
الاشتراك اللفظي وعدم الاشتراك المعنوى
لا عدم ~~الاشتراك~~ صحة انقسام لفظ الوجود و
ذلك ظاهر بل على هذا يجعل التوجيه الاول للعلامة
راجعا الى الثانى مع انه حكم بورود النظر عليه وعدم
وروده على الثانى فالصواب ان يقال اراد بالوجود
الذى لم يكن مشتركا معنى ولا لفظا المعنى المخصوص
بموجود موجود اذ لم يكن لفظ الوجود مشتركا
بينهما وظاهر ان تحقق ذلك المعنى غير مرتب على
مجرد نفى الاشتراك المعنوى بل اللازم على ذلك

التقدير هو تحقق المعاني الغير المشتركة في معنى الوجود والمترتب عليه عدم صحة انقسامها فورد عليه النظر المذكور ولما كان لزوم ذلك انما يكون له وجه اذا لم يكن الوجود مشتركا معنويا ولا لفظيا او يتحقق ذلك المعنى ويتفرع على الفرض المذكور وجه قدس سره كلامه بانه توهم من اطلاق المتن الاشتراك مطلقا اى في الجملة واللازم على تقدير نقيضها هو تحقق الوجود الذى لم يكن مشتركا اصلا لا معنى ولفظا ولما كان الثاني ظاهرا للزوم على ذلك الفرض دون فرض نفي الاشتراك المعنوي فقط فقال على سبيل الظن والتجويز كانه فهم من المقدم ذلك حتى يصح تفريع ما جعلنا عليه فهذا القائل لم يتفطن بمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين التوجيهين ولا بما هو الباعث له قدس سره على التوجيه الذى فعله فهذا خبط في خبط ونعم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون قوله والثاني اشهر فيه تامل ويمكن ان يقال ان المتكلمين نازعوا الحكماء في تفسير لفظ الموجود والمعدوم ولم ينازعوهم في تفسير الكائن ففسروا الاول بالثاني قوله وما اورده تنبيها الظاهر انه لا بد

من كون

من كون المنبه به اجلى من المنبه عليه ودعوى كونه اجلى محل تامل اللهم الا ان يكون بزعم الخصم قال الشارح ولقائل ان يقول سلمنا الخ ليس مقصود الشارح تسليم ما قاله المص بل مراده ان المسلم ما هو اعم منه وهو اشتراك الموجودات في الكون اعم من ان يكون في لفظه او في معناه واما كونها مشتركة في معناه فغير مسلم وبما قررنا يندفع ما يتوهم ههنا من ان دعوى المص هو اشتراك الموجودات في المفهوم من الكون في الاعيان لا في اطلاق هذا اللفظ فقط وعبارته صريحة فيه حيث قال ان الموجودات مشتركة في هذا المعنى فالكلام معه ليس الا منع تلك المقدمة ان قبل المنع اذ بعد تسليم ما ادعاه فلا مجال للقول بان اطلاق الكون عليها لا يدل على انه معنى واحد مشترك بينها لم لا يجوز ان لا يكون بمعنى واحد بل يكون كاطلاق العين على معانيه وهو بين قال الشارح وهو اى الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا لا يذهب عليك ان قوله اى الوجود المطلق صريح في ان المراد زيادة مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا كان او ذهنيا يتبادر منه مطلق الوجود فلا يتلايم اجزاء كلامه ويمكن ان يكون وجه النظر

حيث قال في الوجه الاول وهو الوجود الخارجي فقط ويظهر من قوله فقط ان المعرف ليس الوجود الخارجي والذهني مقابل الوجود الخارجي وحده حتى يكون مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي والذهني مذكورا او يرجع الضمير اليه وفي الوجه الثاني ويحتمل ان يكون الوجود الذهني زائدا الخ وفي الثالث او انه لما كان الخ ويظهر من كونه زائدا في الوجهين انه قدس سره حمل كلام العلامة على مطلق الوجود لا على المتبادر منه اذ كونه زائدا انما يتصور على كون المراد منه مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ ح يكون الزائد المفهوم الكلي لا هو كذا افيد جلبي

الذى اورده الشارح هذا وتوجيه كلام العلامة
ان المراد الوجود المطلق كما يدل عليه صريح كلامه
وقوله خارجيا كان او ذهنيا بيان اطلاقه و
شموله وحاصله ان المراد الوجود المطلق المنقسم
الى الخارجي والذهني وح نقول لو كان المراد زيادة
هذا المفهوم المشترك الكلي فالتقييد بالممكن يكون
مستدركا لان هذا المفهوم زائد في الواجب ايضا
ويحتمل ان يكون هذا هو وجه النظر واعلم ان ما
ذكره قدس سره من وجوه النظر الثلثة مبنى على
حمل كلام العلامة على ان المراد مطلق الوجود
كما يظهر بالتامل في عبارته وما ذكره في الجواب
عن الوجه الاول يقتضى ان يكون المراد الوجود المطلق
وما ذكر في الجواب عن الوجه الثاني بل عن الثالث
ايضا مبنى على ان المراد مطلق الوجود ففى كلامه
قدس سره اضطراب ويمكن ان يقال حمل قدس سره كلام
العلامة في جواب الوجه الاول على الوجود المطلق
كما عرفت من توجيه كلام العلامة اشارة الى
تخطئة السائل في حمل الوجود على مطلق الوجود
وفى الجواب عن الوجه الثاني والثالث اجاب بطريق

التنزل

التنزل وتسليم ان المراد مطلق الوجود فتامل
وبما قررناه من ان كلامه قدس سره في جواب الوجه الاول
من النظر مبنى على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر
لا مطلق الوجود يندفع ما قيل ان الوجود المقيد
بالخارجي اذا كان مذكورا كان مطلق الوجود الحاصل
في ضمنه مذكورا الا المقيد بهذا والمقيد بقيد آخر لان
هذا انما يرد لو اريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي
والذهني معا هذا والحق ان تقييد المص الماهية بالممكنة
قرينة ظاهرة على انه اراد مطلق الوجود اى الوجودات
الخارجية والوجودات الذهنية وكلام الشارح حيث
قال لا يقال هذا لا يتاتى في الوجود الذهني الخ مبنى
عليه ايضا وليس المراد مفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم
الوجود الخارجي ولا مفهوم الوجود الذهني لزيادتها
في الجميع حتى الواجب بما ذكرنا ان قول الشارح لا يقال
هذا لا يتاتى في الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث
مع الذهول عن تصوره صريح في ان الشارح حمل الكلام
على المدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني
لا المعنى المطلق الشامل لهما يندفع ما يتوهم ان ادرج الشارح
الوجود الذهني في الدليل ليس لان المقصود

اثبات كونه زائدا بل ليثبت به زيادة الوجود المطلق
المشترك على ان زيادة الوجود الذهني لا يثبت به
زيادة المطلق لجواز ان يكون المطلق ذاتيا والمقيد
عرضيا فانه ذهب الشيخ الاشعري الى ان لكل ماهية
وجودا خاصا هو عينه فلو حمل الدعوى زيادة
الوجودات الخاصة على خلاف ما ذهب اليه الخصم
لكان اظهر في رد دعوى الخصم فحمل الدعوى على
زيادة الوجودات الخاصة غير بعيد بل نقل عن سيد
المحققين ههنا حاشية لتوجيه النظر تدل عليه حيث
قال الظاهر ان وجه النظر هو ان الخلاف انما هو في
الوجود الخاص لا المطلق اذ لا نزاع في زيادة المطلق
وانما الخلاف في الخاص كما صرح به في موضع اخر
انتهى فيندفع ان المدعى زيادة مفهوم الوجود المطلق
لا زيادة افراده اذ لا افراد له عند المحققين فتامل
قال الشارح لا يقال هذا لا يتاتى في الوجود اقول لما كان
السائل هو المجيب ينبغي حمل السؤال على ما يكون الجواب
عنه جوابا صحيحا ولا يخفى انه لو حمل السؤال على المنع
يكون الجواب بالمنع مقابلة المنع بالمنع فينبغي توجيهه
بانه ادعى عدم تاتي بطلان اللازم في الوجود

الذهني

الذهني واستدل عليه بامتناع تصور المثلث مع
الذهول عن تصوره والتصور هو الوجود الذهني
ثم لا يخفى عليك ان السؤال انما يتوجه بعد تغيير
كلام المص واصلاحه بما ذكره العلامة اقول
ما ذكره المعترض من الدليل يرجع الى مقدمتين
احديهما ان التصور هو الوجود الذهني وثانيهما
ان تصور الشيء لا ينفك عن تصور ذلك التصور
وجواب الشارح منع المقدمة الثانية بما اشتهر
بينهم ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم
وانت خبير بان ذلك انما يكون في صورة عدم توجه
النفس والتفاتها والا فبعد توجهها اذا كان
صورة الشيء حاصلة في نفوسنا نعلم انها حاصلة
وذلك الشيء متصور فالصواب في الجواب منع المقدمة
الاولى وهو المستفاد من النقض الذي اورده
قدس سره وذلك لان المتكلمين لا ينكرون تصور
الاشياء بل كون التصور هو الوجود في الذهن
فتامل قوله لانا نعقل المثلث مع عدم تعقل وجوده
ويمكن ان يجاب عن قبل المص بانه اراد بالتعقل التصور
المطلق وكان تحققه في التصديق ويرجع حاصل الدليل

الى انه لو كان الوجود عين الماهية او جزءا لها لكان
التصديق بثبوت الماهية لنفسها عين التصديق
بثبوت الوجود لها او مستلزما له والتالى باطل الخ
ولكنه تكلف قوله حاصل الاعتراض ما اورده بعض
الفضلاء اقول ان ههنا دليلين احدهما انه لو كان
الوجود عين الماهية او داخلا فيها لزم من تعقل الماهية
تعقل الوجود والتالى بط لانا قد نعقل الماهية ونغفل
عن الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين الماهية
او داخلا فيها لم يكن الشك فى ثبوت الوجود
للماهية والتالى بط لانا قد نعقل المثلث ونشك
فى وجوده وحاصل الاعتراض ان المص خلط احد
الدليلين بالاخر فان ما ذكره من الملازمة هو
ملازمة الدليل الاول وما ذكره فى البطلان
التالى بيان لبطلان التالى الثانى ثم انه اشار بانه
لو ذكر ما يدل على بطلان التالى الاول لسلم الدليل
عن الاضطراب فما ذكره فى بيان بطلان التالى
مما هو فى مرتبة الدعوى وبما قررنا ظهر ان
اعتراض العلامة لا يرجع الى ما ذكره بعض الفضلاء
الفضلاء من عدم اتحاد الوسط المبنى على حمل الدليل

على القياس

قوله واما الثانى فلان الخ وحله انا لو فرضنا استلزام تعقل الماهية تعقل الوجود
على تقدير ان نتعقل الماهية ونشك فى الوجود فاستلزامه اياه ان يكون باللزوم
البين بالمعنى الاعم او باللزوم البين بالمعنى الاخص كلاهما منتف بناء على ذلك
التقدير اما الاول فلان الشك فى ثبوت الوجود للماهية ينافى الجزم باللزوم بينهما
واما الثانى فلان عدم الاول مستلزم لعدمه على ما قرره هذا المحشى فينعدم الثانى
ايضا فلا يكون تعقل الماهية مستلزما لتعقل الوجود بكلا اللزومين

على القياس الاقترانى كيف وكلام المص صريح فى
الاستثنائى فلا يمكن توهم الاقترانى منه فان قيل
يمكن توجيه كلام المص على وجه يندفع عنه ما اورده
العلامة من الخلط بانه اذا نعقل الماهية ونشك
فى وجودها فلا يكون تعقل الماهية عين التعقل
الوجود او مستلزما له اما الاول فظ ضرورة ان
العينية تنافى الشك فى ثبوت احدهما للاخر واما
الثانى فلان البين بالمعنى الاخص مستلزم
للبين بالمعنى الاعم وعدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم
قلت قد حقق قدس سره ان اخصية البين باحد
المعنيين بالنسبة الى الاخر انما يظهر اذا زيد
فى تعريف الاخص قيد اخر وهو ان تصورهما يستلزم
الجزم باللزوم او يفسر بان تصور الملزوم مستلزم
للجزم المذكور فتامل قال الش فالاولى ان يقال يحمل
المثلث على المتصور انما قال اولى ولم يقل فالصواب
لانه يمكن حمل التعقل فى كلام المتن فى الموضعين
على التصديق وح يرجع الى ما ذكره من الوجه الاول
لكن لما كان اطلاق التعقل على التصديق انما يتعارف
لو تعلق التعقل بالقضية او مضمونها كما يقال

تعقلت زيد قائم او قيام زيد واما على تقدير
تعلقه بالمفرد الصرف فحمله على التصديق بعيد
غاية البعد قال فالاولى ان يقال اشارة الى انه
يمكن توجيه كلام المص على وجه يكون عين ما
ذكره من الاولى لكن فيه تكلف وحاصل تقريره
الاولى انا نحمل المثلث على المتصور ونصدق به
ولا نحمل الوجود عليه ولا نصدق به بل نشك
فيه هذا تقريره على وجه يمكن تطبيق عبارة المص
عليه على ما اشرنا اليه ويكون مشتملا على حديث
الشك والعلم ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان
الوجود غير محمول على المتصور في نفس الامر ومحمول
عليه الماهية فيها وهذا مبني على احد الامرين
اما تخصيص الوجود بالخارجي وجعل الوجود
بالمعنى المصدري واما الاول فصحيح على اي تقدير
كما يظهر بالتامل قيل ويمكن توجيه الدليل بوجه
يندفع عنه النظر المذكور وهو ان يقال انا نعقل
المثلث من غير شك فيه ونشك في وجوده والمشكوك
ليس نفس غير المشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون
الوجود نفس المثلث ولا داخلا فيه اقول اذا اراد

بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية
فمسلم لكن نفس الوجود ايضا غير قابل لتعلق الشك
به كيف والشك انما يتعلق بما يتعلق به التصديق
وهو النسبة التامة الخبرية وان اراد من غير شك
في ثبوته للمتصور فكان بعينه ما ذكره الشارح
وتوجيه كلام المص به مبني على حمل التعقل في الموضعين
على التصديق فلا يصح قوله نعم يرد عليه ان التعقل
المذكور في عبارة المص يجب ان يراد به تارة التصور و
تارة التصديق قال الشارح والنزاع فيه الظاهر ان
الشارح اراد ان للاخر من كون احد الامرين محمولا دون
الاخر تغايرهما في الذهن اي بحسب المفهوم لان المراد من
المحمول هو المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى انهما متمايزان
بحسب الخارج فان زيدا اذا اتصف بصفة العمى وصفة
الجهل فاذا تصورناه بالجهل نقول الجهل محمول على
المتصور والعمى غير محمول عليه فح لا يلزم الا تغاير مفهوم
الجهل مفهوم العمى في الذهن لا انهما متغايران في الخارج
بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج بها يمتاز
واحد منهما عن الاخر بل سائر الاعتبارات لا تمايز
بينهما بحسب الخارج وكذا لا تمايز بينها وبين موصوفاتها

بحسبه ايضا لان ذلك يقتضي ان يكون لكل منهما هوية
ثابتة فيه يتميز بحسبه عن الاخر والاعتباري ليس
كذلك وهذا الكلام من الشارح مبني على ما قيل في
توجيه كلام الاشاعرة وكان مذكورا في الشرح الجديد
للتجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا بقولهم وجود كل شئ
عين ماهية وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج
شئ هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا
كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك هذه
عبارته ولما كان النزاع ح يصير لفظيا صرفا وكان من المستبعد
جدا ان يكون النزاع في كونه زائدا الخ قيل يمكن توجيه كلام
الشارح بوجه لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال مراده
انه لا يلزم من حمل المثلث على المتصور دون الوجود الا
المغايرة بينهما بمجرد الذهن لا بحسب نفس الامر ويكون مراده
بالخارج هو نفس الامر واطلاق الخارج على نفس الامر كثير
شايع في كلامهم ولا شك ان المراد بزيادة الوجود
زيادته بحسب نفس الامر لا بمجرد اعتبار الذهن اما انه لا يلزم
من حمل احد الشيئين على الاخر دون الاخر الا المغايرة
الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان الحيوان مثلا اذا
اخذ لا بشرط شئ يكون محمولا على الانسان واذا اخذ

بشرط

بشرط لا شئ يكون جزءا غير محمول فالشئ الواحد بالذات
يمكن ان يكون محمولا باعتبار وباعتبار اخر غير محمول و
اما ان المراد بالزيادة هو الزيادة في نفس الامر فهو ظ
وقد صرح به قدس سره **اقول** ان الوجود غير محمول على
المتصور اصلا اي بوجه من الوجوه وباعتبار من
الاعتبارات فعلم ان المغايرة بينه وبين الماهية
مغايرة ذاتية لا اعتبارية فقط **قال المص** ولما كان
ضمه اليها الخ اراد بالضم ضم الوجود الى الماهية
على سبيل ضم المحمول الى الموضوع وصار الحاصل انه لو كان
الوجود عين الماهية او داخلا فيها بمعنى انه يكون الموجود
بنفس الماهية او بجزء منها لم يكن حمل الوجود عليها
مانعا من صدق ما هو صادق عليها وليس كذلك اذ
قابلية الوجود والعدم بمعنى امكانهما يصدق على
السواد مثلا وحمل الوجود عليها مانع من الصدق
المذكور ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه او ثبوت الجزء
لكله ضروري سواء كان محمولا او خارجا
اذ الاول ثابت له محمول عليه مواطأة والثاني
محمول عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت الوجود
ضروريا فلا يمكن العدم وعلى هذا لا يرد

ما اورده صاحب الحواشي ولا ما اورده الشارح
كما لا يخفى قيل والحق ان مقصود المستدل ليس
ان كلا ما يصدق على امر يصدق على المركب منه
ومن نفسه او منه ومن جزئه لانه مع كونه غير صحيح
غير مفيد على تقدير تسليمه اذ لا شك ان معنى قولنا
السواد الموجود كذا ليس المراد ان المركب من السواد
والوجود كذا وهو بين بل توجيه كلامه هو انا
اذا لاحظنا امرا بعنوان وحكمنا عليه بحكم ايجابي
صادق عليه في نفس الامر ثم قيدنا المعنون بذلك
العنوان ثانيا او بجزئه اي لاحظنا الموضوع مرة اخرى
بذلك العنوان او بجزئه لا يختلف هذا الحكم
اذ التفاوت في الصورتين في الملاحظة مثلا
اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر يصدق
الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق جوهر
والحيوان الناطق الذي هو ناطق كذا ضرورة
ان لا مدخل لملاحظتنا شيئا بعنوان مكرر في
تبديل الاحكام الصادقة على ذلك الشيء في نفس
الامر فعلى ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق
المقيد بالناطق حكم على الحيوان الناطق الملحوظ

كونه ناطقا مرتين لا على الحيوان الناطق مرتين
حتى يجوز ان يخالف هذا الحكم الحكم على الحيوان
الناطق فتدبر فان فيه شيئا من الدقة اقول
لا يخفى على احد انه اذا صدق على السواد انه قابل
للوجود والعدم ثم لاحظته بعنوان الموجودية
لا تمنع عن هذا الصدق كما اعترف ح وان صح الملازمة
لكن لا يظهر بطلان التالي ثم قال فان قلت تقييد
الشيء بنفسه او بجزئه يتصور بوجهين احدهما تقييده
بهما بهو هو بان يقال مثلا الانسان الانسان
كذا او الانسان الحيوان كذا ومسلم ان التقييد بهذا
الوجه لا يصير منشأ لاختلاف الحكم وثانيهما تقييده
بهما بهو ذو هو ولا ريب ان الحكم على الشيء قد يخالف
الحكم عليه اذا قيد هو بذو هو لان المفهوم من ذو
وا غير المفهوم من هو فهو بالحقيقة تقييد للشيء
بغيره اليس قولنا الوجود الخارجي عارض للماهيات
صادق مع كذب قولنا الوجود الذي هو ذو الوجود
في الخارج عارض للماهيات وعلى تقدير ان يكون الوجود
عين السواد او داخلا فيه لا يكون في قولنا السواد
الموجود كذا تقييد الشيء بنفسه او بجزئه بهو هو

بل بهو هو فان كون السواد موجودا عبارة
عن كونه ذا وجود قلنا هذا مدفوع لا بان المراد
من الوجود في قولنا الوجود زائد هو الموجود في
قولنا السواد الموجود كذا لو كان الموجود عينا
للسواد وداخلا فيه لكان تقييد الشيء بنفسه
او بجزئه بهو هو فانه مندفع بان النزاع في ان الوجود
زائد في الماهيات ام لا لا يتصور الا في المفهوم من الموجود
لا فيما صدق عليه الموجود اذ ما صدق عليه الموجود
هو عين الماهية بلا شبهة ولا مجال للتنازع والتخالف
فيه وتقييد عليه الموجود بمفهوم الموجود بالموجود
ايضا يتصور بوجهين احدهما ان يراد بالموجود الثاني
ايضا مفهوم الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود كذا
ان المفهوم من الموجود الذي هو هذا المفهوم كذا
ويكون مثل قولنا زيد الذي هو زيد كذا وح لا يختلف
الحكم على الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما ان
يراد بالموجود الثاني ما صدق عليه الموجود حتى
يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان الموجود
الذي هو فرد الموجود كذا ولا شك ان الحكم على
مفهوم الشيء من حيث انه مفهوم قد يخالف الحكم

على ذلك

على ذلك المفهوم من حيث انه فرد لنفسه
فان مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم يصدق
عليه بعض الاحكام الايجابية ككونه من المعقولات
الثانية وكونه من الامور العامة وغير ذلك
ومن حيث كونه فردا للموجود الخارجي لا يصدق
عليه شيء من الاحكام الايجابية لامتناع تحققه
في الاعيان ولا سترة في ان المراد بالموجود في
قولنا السواد الموجود كذا هو المعنى الثاني
اي الذي هو فرد الموجود كذا فكون الحكم عليه
مخالفا للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود
لا يفيد المغايرة بل لان كون السواد موجودا
ان كان عبارة عن كونه ذا وجود يكون موجوديته
باعتبار امر زائد على ذاته عارض له وهو كونه
ذا وجود وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة
المقصود من كون الوجود زائدا على الماهيات
ليس الا ان موجوديته ليس باعتبار كونه وجودا بل
باعتبار كونه ذا وجود ومعروض الوجود اعم من
ان يكون الوجود غيره او عينه كما في وجود الوجود
لعروضه لنفسه هكذا حقق هذا الكلام فليكن

دفع كثير من الشبه الواردة في هذا المقام وسنشير
اليه فيما بعد وسنتكلم عليه هناك قال المص والسواد
مع الوجود لا يصدق عليه ذلك اقول ان اراد
بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود
فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان هذا
المجموع غير قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضموم
اليه الوجود فعدم صدقه مبني على ان المضموم اليه
غير قابل للعدم اللهم الا ان يراد الانضمام على سبيل
التقييد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا
اذ على هذا التقدير ايضا لا يكون قابلا للوجود
قال الشارح فانه قابل للوجود المضموم اليه وللعدم
قيل فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد اذا
كان قابلا للوجود يكون موجوديته باعتبار قبول
الوجود لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان
وجود الشيء عين ذاته او داخلا فيه اي يكون
موجوديته باعتبار ذاته او باعتبار جزئه
لا باعتبار امر زائد على ذاته لا يكون ممكنا ضرورة
ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز عدمه وكل
ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده امر زائد على

ذاته

على ذاته لا عين ذاته الواجب عندهم معنى سوى
الموجود بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد بقوله
ولتحقق الامكان والايراد عليه بان الامكان
عبارة عن تساوي نسبة الوجود والعدم اشتقاقا
الى الشيء وكون الشيء عين الوجود لا ينافي تساوي
نسبة الوجود والعدم اليه اشتقاقا فالجواز
ان يكون نسبة الشيء ثبوت الشيء او سلبه الى نفسه اشتقاقا
متساويين فان الوجود المطلق كونه موجودا
بالوجود المطلق الذي هو نفسه ومعدوما بالعدم
المطلق الذي هو سلبه ممكن له بالذات والجواب
عنه بان المراد من الوجود هو الموجود فضعفهما
غير مخفي عليك ان كنت متصديا لما ارسلناه
سابقا من تحقيق المقام وتوضيح المرام اقول الايراد
للشارح الجديد للتجريد والجواب للاستاد المحقق
والايراد الذي ذكره مما اورده الفاضل اللاري
في تعليقاته في التجريد وحاصل كلماته هناك
ان النزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى
ان السواد مثلا هل موجود بذاته او بعروض
الوجود له لانه عين مفهوم الموجود كيف وكون

السواد عين مفهوم الموجود ككفهوم الموجود لا
لا يقتضى كون وجوده بذاته حتى واجب الوجود
ويخرج عن الامكان بذلك وهذا القائل قد انحل
عنه وليس مراد الاستاد من كون المراد بالوجود الموجود
ان النزاع فى ان مفهوم الموجود او ما صدق عليه عين
الماهية بل هو فى ان الماهية هل هى موجودة بعينية
الوجود او بزيادته كيف وكون المراد من عينية الوجود
عينية الموجود فى الواجب مما ذهب اليه السيد وشنع
عليه الاستاد وحقق ان المراد بعينية الوجود بمعنى
ان الموجودية بنفس الذات لا بامر مغاير لها وهذا ظاهر
من تعليقاته فى غير هذا الموضع وفى هذا الموضع ايضا
لمن تامل فيه واجاد لا لمن تحير فهمه بايهام العبارات **قال الشارح**
فلو كانت مستعدة للوجود والعدم الخ لو اكتفى بقابلية
الوجود لاندفع ذلك نعم يجاب بالمناقضة التى اشار اليها
قدس سره فتامل وانت تعلم انه لو حصص الصادق عليها
بلوازم الماهية اندفع المناقضة **قوله قدس سره** الدليلان
المذكوران اولا الخ فيل **اقول** يعنى ان الدليلين المذكورين
اولا يدلان على زيادة الوجود من غير توقف على كون الوجود
مشتركا معنويا بل هما يدلان على زيادة الوجود مطلقا

سواء كان مشتركا معنويا او لفظيا بخلاف
الدليل الثالث فان اتمامه موقوف على اشتراك
الوجود معنى فمراده قدس سره بالوجود الخاص هو
الوجود المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك
اللفظى لا فرد الوجود المطلق فلا يرد عليه ما قيل
من ان اتمام الدليل على زيادة الوجود الخاص موقوف
على ان يثبت ان فى الموجودات فردا من الوجود المطلق
وراء حصته ودونه خرط القتاد ثم **اقول** فى قوله
ويمكن تعميمه بحث لان ما ذكره ليس تعميم الدليل المذكور
فى المتن بل دليل اخر براسه يدل على نفى عينية الوجود
لجميع الماهيات كما ان الدليل المذكور فى المتن يدل نفى جزئيته
لها ومثل ذلك لا يسمى تعميما **اقول** المورد هو الشارح
الجديد للتجريد وانما اورد كلامه قدس سره فى حاشيته
على الشرح القديم للتجريد وعبارته ثم صريحة فى ان
المراد من الوجود الخاص هو فرد الوجود المطلق
حيث قال القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم
وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود
خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان
الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل

على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت
ان المطلق نفس ماهية الخاص وجزء منها ولم يثبت
واما المناقشة التي سماها بحثا فجوابها انه قدس سره
ليس في صدد توجيه كلام المتن وبيان انه واف بالمقصود
وهو الزيادة على ما فهمه بل انه يمكن ضم شئ اخر اليه و
تتميمه على اختلاف النسخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث
الذي اورده قال الشارح اذ لا ذاتي اعم منه قيل اقول فيه
نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية عن سائر الذاتيات اثبات
الاعمية للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظاهر لجواز
ان لا يكون بعض الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون
الوجود ايضا اعم منه وايضا اثبات اعمية موقوف
على كونه من الاجزاء المحمولة وهو ممنوع والحق ان فرض
دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة يستلزم تركب
كل ماهية من اجزاء غير متناهية مترتبة من غير
احتياج الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات
الفصول المميزة وذلك بان يقال لو كان الوجود
جزء الكل ماهية لكان للماهية الموجودة جزء اخر
موجود ضرورة امتناع تقوم الموجود بالمعدوم
ولذلك الجزء جزء اخر وهكذا الى غير النهاية اقول

هذا الكلام

هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرر عندهم
من انه لا يجوز تركب الماهية نوعية كانت او جنسية
من امرين متساويين اذ لا بد من تحقق اعم الذاتيات
فاذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات
او يقال هذا من قبيل التنبيه بالحد على المحدود
بناء على ان المراد باعم الذاتيات ما لا ذاتي اعم منه
وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى مذكور في المحاكمات
وغيره والثاني اولى لانه لو بنى الشارح الكلام عليه
ينبغي ان لا يورد ما اورده حيث قال وفي قوله
لو كان المدعى انه ليس جزءا الخ على ما ستقف عليه
ثم لو كان الكلام في الموجود اندفع احتمال كونه من
الاجزاء الخارجية وما صدر عنه بالحق فمذكور
في شرح التجريد وسيجئ الايماء اليه في اخر البحث
ان شاء الله تعالى قوله قدس سره لا يقال لا حاجة الى
قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك
الخ قيل اقول يجيء هذا الايراد اذ قول الشارح
بناء على ان الوجود مفهوم مشترك بيان لقوله
اذ لا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل
لاعمية الوجود وتوجيه كلامه هو ان الوجود

اعم الذاتيات اذ لاذاتي من الذاتيات المشتركة
اعم منه لان الوجود مشترك بين سائر الموجودات
وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا فلا يكون
شيء من الذاتيات المشتركة اعم منه واذا كان كذلك
كان ايراد قوله ذلك لبيان اعمية الوجود فاي
سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية تستلزم
الاشتراك فلا حاجة الى ذكره ولست افهم انه
قدس سره على ما حمله فاورد عليه ما اورده اقول
لا يجيء هذا الايراد اذ الشارح حيث فصل
قول المص المشتركة عما قبلها فهم منه انه جعل قوله
بناء علة للاشتراك كما ان قوله اذ لاذاتي اعم منه
جعل علة لقول المص اعم الذاتيات الحاصل ان المدعى
مركب من امرين احدهما كون الوجود اعم الذاتيات
وقد علله بقوله اذ لاذاتي اعم منه وثانيهما كونه
من الذاتيات المشتركة وعلله بقوله بناء ولا يخفى
ح ورود السؤال وقوته قوله قدس سره لانا نقول
الاعمية تقتضي لصدق بدون الاخص ولا يلزم منه
الاشتراك المعنوي اقول فيه نظر اذ العموم والخصوص
صفة المفهوم حقيقة يتصف اللفظ بهما بالعرض

واذالم يكن

واذا لم يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور
العموم والخصوص لا يقال لعل المفهوم المشترك
هو ما يطلق عليه لفظ الوجود فعموم الوجود
لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المقصود
من هذا الكلام لانا نقول بقي السؤال بانه لم لا يراد
بعموم الوجود ما هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج
الى هذا القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ بالعموم
بناء على كثرة معانيه بالنسبة الى لفظ كان معنا
اقل الا ان يقال مقصوده قدس سره ان هذا القيد
يدفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر
فتدبر قال الشارح فيلزم تركب الماهية من امور
غير متناهية مترتبة قيل اقول قيل انه بط لان المركب
لابد له من الانتهاء الى البسيط لانه مبدء المركب فاذا
انتفى انتفى المركب والكثرة ولو كانت غير متناهية لان البسيط
لابد فيها من الواحد واعترض عليه ان التركيب العقلي
عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي
كما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة
والثاني ان يكون تحليلا محضا كما في البسائط الخارجية
كتركيب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري

الدليل المذكور فى هذا القسم الذى هو بحسب
اصطلاحهم داخل فى التركيب العقلى وان لم يحلل
بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل فى الذهن فلا
يتم ما ادعوه من نفى كونه جزأ عقليا مطلقا واقول
وحاصله ان المركب من الاجزاء التحليلية لا يلزم
الانتهاء الى البسيط لجواز ان لا يقف التحليل عند حد
معين كما فى انقسام المقادير الى غير النهاية ثم اعترض
بان للمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقى مبدء المركب
مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضرورى
هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤه
الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها
من الواحد العددى لا من الواحد الحقيقى لجواز اشتمالها
على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان
لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل
على احاد اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل من تلك
الاحاد ايضا مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك
الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك
ببرهان التطبيق هذا كلام المعترض وانا اقول
كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء

بفعل ان هذا المركب لا يوصف بصفة التركيب بالفعل
فى الذهن ولا فى الخارج مع ان هذا الشئ
مركب ذهنى اصطلاحا بمعنى صحة
التحليل وانه لم يحلل قط
م

التحليلية

التحليلية المحضة للشئ متأخرة عن ذلك الشئ
اذ وجودها متوقف على اعتبار الذهن امرا فى
ذلك الشئ فيحصل له اجزاء مثلا المقدار المتصل فى
ذاته ليس له جزء الا بعد القطع او الكسر او الفرض
وقد صرحوا بذلك وكلام المعترض ايضا صريح
فى ان وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث
قال وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل
ولا شك ان وجود الشئ لا يكون مؤخرا عنه فالوجود
لا يكون من الاجزاء التحليلية وبالجملة المركب من الاجزاء
التحليلية كالمقدار مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل
الذهن اجزائه فحصول الاجزاء له بالفعل ليس الا بعد
التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية و
اما الثانى فلان الشئ اذا كان مشتملا على الجزء
بالفعل وذلك الجزء ايضا يكون مشتملا على الاخر
وهكذا الى غير النهاية فيكون هناك كثرة باعتبار
تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ وواحد
من تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا على الجزء
بالفعل والا لم يكن ما فرض واحدا واحدا من هذه الكثرة
بل كثيرا مشتملا على احاد تلك الكثرة ولنقدم لبيان

ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي تكون باعتبار
اجزاء الشئ لا يكون ذلك الشئ واحدا منها
مثلا اذا اعتبرنا عشرة بيوت يكون هناك كثرة
متالفة من عشرة احاد ويكون واحدها بيتا
واحدا فاذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء يكون
هناك كثرة متألفة من مائة احاد وواحد تلك
الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من تلك البيوت بل
يكون واحدها جزءا من عشرة اجزاء بيت واحد و
هو ظ واذا قررت هذا فنقول الكثرة التي كلامنا
فيها لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء
بالغا ما بلغ لا يجوز ان يكون ما فرض واحدا منها
مشتملا على الاجزاء لانه لو كان له جزء لكان
تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا
منها لما عرفت من ان الكثرة ان كانت باعتبار اجزاء
الشئ لا يكون ذلك الشئ واحدا منها فتامل تفهم
اقول الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل موجودة
في الخارج بوجود الكل من حيث الذات وتأخرها
عن الكل انما هو بصفة كونها اجزاءً اذا لم يتحقق
المادة والصورة الخارجية والا ففي ضمنهما

ان اجزاء التحليلية والا فالجزء متقدم على الكل

منهما خارجا

منهما خارجا ومن قال بجزئية الوجود لا
يقول بان الماهية موجودة بالوجود بوصف
الجزئية بل انها موجودة بذاته وقد عرفت ان ذاته
غير متأخرة بل قد يتقدم واما الايراد الاخير فجوابه
ان الاستاد المحقق منع كون البسيط الحقيقي مبدأ
المركب واراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له جزء
بالفعل ولا يقبل التحليل الى اجزاء ايضا والظاهر
ان ما ذكره على تقدير صحته انما يدل على اشتمال المركب
على جزء واحد بالفعل اي لا ينقسم بالفعل واما انه لا يقبل
الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء
واحدا لا ينافي امكان تحليله الى الاجزاء وما مهده
من المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء
الشئ لا يكون ذلك الشئ واحدا منها مسلم لكن لا
يفيد في هذا الموضع اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل
الى غير النهاية ولم يحلل لم يكن كثيرا من حيث الاجزاء
كثيرا حقيقة والكثرة فيه انما يكون ح بالقوة وما
يحلل منه يكون واحدا حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة
ولكن يقبل التحليل والكثرة ففيما ذكره خلط بين ما
بالقوة وما بالفعل فتامل قال الشارح هذا اذا كان

المدعى قيل **اقول** التحقيق يقتضى تعكيس الامراد
المدعى لوكان ان الوجود ليس جزأ لجميع الماهيات
لتم الدليل لان نقيضه هوان يكون جزأ للجميع
الماهيات واذا كان الكلام على تقدير كون الوجود
جزأ لجميع الماهيات لايرد النظر المذكور وهو ظ
ولوكان المدعى ان الوجود ليس جزأ لبعض الماهيات
لكان رفعه بان يكون جزأ لبعضها فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم من كون الوجود جزأ لبعض الماهيات دخول
فى الفصول الموجودة فى تلك الماهيات **اقول** هذا من العجايب
اذ كلام العلامة صريح فى ان المراد من قوله انه ليس
جزأ لجميع الماهيات السلب الكلى فنقيضه الايجاب الجزئى
فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات
ترتب الاجزاء الغير المتناهية وكذا قوله انه ليس جزأ
لبعضها صريح فى السلب الجزئى وكان نقيضه
الايجاب الكلى فيتم الدليل وذلك ظ من مختصرات
الميزان فضلا عن المطولات **قال الشارح** اما لوكان
المدعى انه ليس جزأ لبعضها لتم هذا الدليل وذلك
لان نقيضه انه جزء للجميع ولوكان جزأ للفصول لزم
ما لزم **واقول** فى هذا الكلام تأمل لان هذا الكلام

الجميع حتى

على هذا

على هذا التوجيه يصير كلاما بلا فائدة اذ لا
يتصور من عاقل القول بان مفهوما من المفهومات
جزء لجميع الماهيات كيف وح يلزم انحصار المفهوم
فى الوجود فتأمل فيه بل النزاع فى كون الوجود ليس
زائدا على الماهيات النوعية والجنسية بل ~~الفصلية~~ اطلاق
الماهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان
الفصل بل كل مفهوم ماهية نوعية بالقياس
الى حصصه **قال الشارح** يحتمل ان صدق نقيض نقيضه
الخ قيل **اقول** قد عرفت ما فيه اذ نقيضه هو ان يكون
الوجود داخلا فى الجميع لا ان يكون داخلا فى البعض
اذ لا تناقض فى قولنا الوجود ليس داخلا فى جميع
الماهيات بل هو داخل فى بعضها فتدبر **اقول** قد عرفت
انت ايضا ما عليه **قال الشارح** فى قوله لوكان انه ليس
جزأ الخ **اقول** لعل كلام العلامة معناه ان الدليل تام
على هذا التقدير اى على تقدير تسليم الاشتراك بضميمة
با فى المقدمات وهو ان الوجود اعم الذاتيات بناء على
ما هو المشهور من نفى تركب الماهية من امرين
متساويين فتأمل وفى قوله قدس سره ولا شك
ان هذا بحسب لفظه لا يتم ايضا اشارة الى ان مراد

الشارح اتمام الدليل المذكور فى المتن بان يحمل
الجنس على الجزء المشترك والفصل على الجزء المميز
وكان هذا الكلام توجيها لما فى المتن لا تركا له
وايراد دليل اخر من عند نفسه كما هو المترائى من
الشرح فى بادى النظر قال الشارح لا حاجة فى انبات
التركيب الى اثبات الفصل هذا بناء على ما مر من قول
الشارح عند قول المص لانه لو كان داخلا فيها اى
فى الماهية الممكنة بل فى الموجودات باسرها على ما
يدل عليه قوله بعد ذلك بسطرين ولكان امتياز
الواجب عن الممكن بفصل وقوله قدس سره فى الحاشية
الاخرى فقد شارك الواجب الماهيات الممكنة فى
الوجود الخ مبنى على ارجاع الضمير الى الماهيات الممكنة
ولا يلزم الاستدراك ح بل المنع فقط ولذا قال
بعد ذلك عند قول الشارح وليس فى ذلك محذور
بل المحذور ح لزوم الاستدراك قوله قدس سره
وتوجيه كلام العلامة لما كان ظاهر كلام العلامة
انه بعد تسليم كون الوجود جنسا منع التركيب و
كونه جزأ وهو ظاهر الفساد اشار الى توجيهه
اقول كلام الشارح مبنى على حمل الماهيات فى قول

العلامة غير عارض لشئ من الماهيات الممكنة
على ما يدل عليه سوق كلامه مع ان اطلاق
لفظ الماهية على الواجب غير متعارف عندهم
وتقييد الماهيات ههنا بالممكنة تصريح بما علم ضمنا
من كلامه وكون الوجود غير عارض لشئ من الماهيات
الممكنة امر ثابت للماهيات الممكنة مميز لها عما عداها
لان مرجعه كون الماهية الممكنة بحيث لا يعرض له
الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكنة
لغوا محضا وبالجملة لا وجه للايراد على الشارح بان
هذا امر مشترك بين الواجب والممكن نعم يبقى ان فى هذا
التقييد ركاكة لان المقصود ان يحصل الامتياز فى
الممكنات بهذه الصفة من جهة التقييد بالموصوف
فتدبر وقيل اقول هذا بناء على توجيهه قدس سره للمنعين
المذكورين ظاهر واما الشارح فقد حمل كلام المحشى
رح على ان منعه الثانى ايضا على تقدير العروض فى الواجب
وتوجيه كلام المحشى حينئذ هو انه لا يلزم من اشتراك
الواجب للممكنات فى جنسها امتيازه عنها بفصل
لانه ذاتى فى الممكنات وعرضى فى الواجب وهذا القدر
يكفى فى الامتياز وان سلمنا ان هذا القدر لا يكفى فى الامتياز

لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز الواجب عن الممكن
على هذا التقدير بامر عدمى لا بد لنفيه من دليل و
التوجيه بهذا الوجه كان احسن لان مدار كل من
المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع وهو
عروض الوجود للواجب اقول لا يخفى سماجة هذا
التوجيه لانه يصير هكذا ولو لم يكن الامتياز بالعرض
فيمكن ان يكون الامتياز بامر عدمى هو عدم العروض
وذلك كما ترى قال الشارح ثم اقول لو جعل مرجع الضمير
لما دفع ما نقله عن العلامة ثالثا بقوله وفيه نظر
تعرض لدفع الاولين بقوله ثم اقول فهذا الكلام متعلق
بقوله وفيه نظر وهذا الارجاع بعيد لفظا كما لا يخفى
هذا وانت تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة على هذا
التوجيه انما يكون اذا جعل المدعى رفع الايجاب الكلى
قوله قدس سره لا نم لجواز ان لا يقتضى شيئا منهما قيل اقول
ويمكن ان يقال لو سلمنا انه يقتضى الدخول واللادخول
لكن لا نم انه لو اقتضى الدخول يكون داخلا فى الجميع
لجواز ان يقتضى الدخول بشرط كونه فى هذه الماهية
واللادخول بشرط كونه فى تلك الماهية وما قيل
من ان مراد المستدل من الاقتضاء هو الاقتضاء

التام

التام فلا بحث معه الا منع الاقتضاء واما بعد
تسليم الاقتضاء الذى ادعاه فلا مجال لقوله بانه
يقتضى العروض فى البعض والدخول فى البعض لان مقتضى
الشئ لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حصة من الوجود
عارضا لبعض داخلا فى بعض وهو باطل فهو مدفوع
لان المستدل وان اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام
لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذى هو اعم مما
ادعاه المستدل او لا نم بعد تسليم ما منعه يمنع الاقتضاء
التام الذى ادعاه المستدل وهو بحث شايع لا قصور فيه
اقول ولا يخفى ان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء
التام حتى يترتب عليه الاستواء والاتفاق وهو
ايضا معترف به والمحشى للعلامة قدس سره منع الاقتضاء التام
وبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع آخر بل منعه منحصر
لمنعين لان انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء
مطلقا او بتحقق الاقتضاء فى الجملة من دون ان يكون
تاما فما ذكره مندرج فى كلامه قدس سره وبعد تسليم
ما منعه لا يتوجه ايراد اخر اصلا قال المص الثانى
كونه ممكنا قيل اقول ليس المراد بامكان الوجود امكانه
بالنظر الى ماهية الواجب بمعنى ان ثبوته للماهية با

بالنظر الى ذات الماهية يكون ممكنا لان هذا
غير لازم من الافتقار الى الماهية ولانه لو صح
هذا لما كان لنا فى المقدمات حاجة فى اثبات المطلوب
اذ يكفى حينئذ ان يقال فلا يكون ما فرضناه واجبا
بل ممكنا هذا خلف بل المراد بامكانه امكان ثبوته
بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته هو ثبوته للماهية
لا ثبوته فى ذاته فلا يرد ان الوجود ليس مما له عين
خارجى بل هو من المعقولات الثانية فكيف يصح
وصفه بكونه ممكن الوجود ولا شك انه كما ان ثبوت
الشئ لذاته يتصف بالامكان ويفتقر الى العلة كذلك
ثبوت الشئ لغيره يكون كذلك فحاصل الدليل ان الوجود
على تقدير قيامه بالماهية فيكون ثبوته للماهية
بالنظر الى ذاته ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته مفتقرا
فى ثبوته للماهية الى علة فعلته الخ وعلى هذا التوجيه
لا يرد ما اورده بعض المحققين فى هذا المقام من
ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه
فاتصاف شئ بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشئ
بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف
به لم يكن هناك بد من علة تجعل ذلك الشئ متصفا

بهذا الامر

بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز
ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد
لما جاز ايضا ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج
الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شئ بامر
ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة تجعله متصفا به
فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها
لم يكن هناك حاجة الى علة واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب
تعالى لما اوجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن
هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة
ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك
طرفان متساويان فاى حاجة الى علة ترجح احدهما وما يقال
ان الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه اى ذاته بحيث لا يجوز
ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا وذلك
لان اتصاف الواجب تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر
الى ذاته وان كان المفروض انه ضرورى ولا يمكننا الحكم بافتقار
وجوده الى العلة اذا لاحظنا ذاته موجودا لكن اذا لاحظ
الذهن وجوده تعالى ووجده مفتقرا فى ثبوته له تعالى الى ماهيته
فيحكم بان الوجود فى كونه ثابتا للواجب يحتاج الى علة لان
كون الوجود ثابتا للواجب ليس ضروريا بالنظر الى الوجود بل

ان اريد انه لا حاجة الى علة اصلا فمم وان اريد انه لا حاجة
الى علة غير ماهيته فمسلم ونشد المنع فى الشق الاول ما صرح به
السيد قدس سره فى حاشية المختصر من ان زوجية الاربعة
معللة بماهيتها والتفصيل يطلب من هناك

فيجوز ان لا يجوز الوجود نفس ماهيته تعالى
ولا داخلا فيها بل خارجا عنها
ولا يلزم ان يكون ممكنا
حتى يلزم المحذور
المذكور

ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة فهو فى كونه ثابتا للمهية يحتاج الى

علة فيتم الدليل الخ وما قيل فى الجواب من ان كل ما يغاير الشئ فان

ثبوته لذلك الشئ واتصاف ذلك الشئ به او كونه هو هو او

ما شئت فسمه امر لا يستغنى عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج

الى ما يجعله انسانا اما فى كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك

فان توسط الجعل بين الشئ ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا

فيحتاج الى سبب بالبداهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه

حتى يستغنى فى وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان

نا شئا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره

فيلزم افتقار الواجب الى الغير فهو مدفوع لانه ان اراد ان كل ما يغاير

الشئ فان اتصاف الشئ به سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا

او ممكنا لا يستغنى عن العلة فهو ظاهر البطلان لان نحن نقول

المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج هو الامكان

وايضا الضرورة حاكمة بان شان العلة الترجيح فاذا كان

الاتصاف ضروريا فلا حاجة الى الترجيح وما معنى الترجيح ح

وايضا الم تر ان الحكماء يرون انفسهم محتاجين فى اثبات

الصانع الحق الى نفى الاولوية الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة

الصفة للموصوف سواء كان الاتصاف ضروريا او اولى اولا

عندهم مستلزما للاحتياج الى العلة لما احتاجوا الى ذلك

بل كان

بل كان لهم ان يقولوا على تقدير الاولوية الذاتية ان اتصا

المهية بالوجود سواء كان الاتصاف اوليا ام لا يحتاج الى

علة وعلته لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم تقدم الشئ على

نفسه بالوجود او كونه موجودا بوجودات متعددة فيكو

موجودا اخر غيره وننقل الكلام اليه الى اخر ما لوا فى اثبات

الصانع وان اراد ان كل ما يغاير الشئ فان اتصاف ذلك الشئ به

وثبوته له البتة يكون ممكنا فيحتاج الى برهان وليس فى كلامه

عن هذا الدعوى ولا عما يدل عليه فلا اثر وايضا

لو تم ان كل ما يغاير الشئ يكون اتصاف ذلك الشئ به ممكنا

لكان كافيا فى ان وجود الواجب ليس زائدا عليه لان كل ما هو

وجوده زائد عليه ممكن يكون اتصافه بالوجود ممكنا على

ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقى المقدمات دخل فى

البرهان اول الايراد الذى نقلناه اولا مذكور فى الشرح

الجديد للتجريد والجواب الذى ذكره للاستاد المحقق من

ان امكان الوجود ليس من حيث كونه ممكنا الوجود فى نفسه بل

من حيث ثبوته للذات وكما ان الشئ يصير باعتبار الوجود

لغيره متصفا باحدها هذا ولكن هذا القائل قد عبر عن امكان

الوجود فى نفسه بامكان ثبوت الشئ لذاته والاحمل على

ثبوت الشئ لنفسه اجنبى عن البحث وكان غير مستقيم فى نفسه

الا بتكلف ولا يخفى عليك ما فى هذا التعجيب ثم الايراد الثانى الذى
ذكره الشارح الجديد للتجريد وما اجاب به عنه الخطيب الرومى
نقله السيد اسكنه الله صدر الجنان فى حاشيته على التجريد هذا
القائل قد انتحل منه واقول فى دفعه عن الشارح المذكور انه قد منع
كون الاتصاف المذكور ممكنا بذاته اى نظرا الى ذات ذلك الاتصاف
ولا شك ان ما ليس ممكنا لذاته لا يفتقر الى العلة وما ذكره من كونه
ممكنا نظرا الى الوجود ان اراد ان الوجود يقتضى امكانه الذاتى فذلك
هو الامكان بالغير الذى ابطلوه وان اراد عدم اقتضاء الوجود
وجود ذلك الاتصاف ولا عدمه فذلك هو الامكان بالقياس
الى الغير وهو لا يقتضى الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجوب
الذاتى ضرورة انه لا شىء من الاشياء يقتضى وجود
الواجب ولا عدمه فالواجب بالقياس الى جميع ما عدا
ممكن قلت فى الجواب عن ايراد الشارح المذكور ان الاتصاف
نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين والمحتاج الى الغير
يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا والقول بان
الممكن ما يحتاج فى وجوده العينى الى الغير والنسبة
ليست من الامور العينية ففيه ما فيه ثم الجواب
الذى نقله وزيفه ما ذكره الاستاد المحقق فى حاشية
التجريد ونختار الشق الثانى من الترديد الذى ورد عليه

واقول كلامه

واقول كلامه رح مبنى على ما قالوا ان الذاتى لا يعلل وان
الجعل بين الشىء وذاته او ذاتياته غير معقول واما العرضى
فمعلل البتة اما بنفس الذات او بغيرها حتى عرف بعضهم الذاتى
بالا يعلل والعرضى بما يعلل واما قوله وايضا لو تم اه فالجواب عنه
ان اللازم امكان الاتصاف نظرا الى ذات الاتصاف وهذا
لا يقتضى امكان الواجب اذ العلة واجب نظرا الى ذات الواجب
كما قاله الاستاذ فيحتاج الى الاستفسار عن علته الى آخر
الدليل الذى ذكره قال الشارح لان المفيد للوجود لا بد وان
له وجود قبل والحق ان من قال بان مهيته تعالى مفيدة لوجوده
فقد قال بان وجوده عين مهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى
لكون الشىء موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الآثار ولا معنى
لكون مهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثار المترتبة عليه تعالى يترتب
على ذاته تعالى وهو بذاته منشأ تلك الآثار ومفيدها
بخلاف الممكنات فان اثرها يترتب على وجوداتها واذا علمت
هذا فمن اين ما يأتى لك ان ذات الواجب اذا فرض منشأ الوجود
لكان هو بذاته على ذلك التقدير منشأ لفرض الآثار وانها
وهو الوجود الواجبى فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره
فاحفظ هذا فانه من متفرداتنا التى لم يأت بمثله فى هذا المقام
احد من سبقنا من العلماء المتكلمين والحكماء الاعلام اقول انهم فرقوا

الوجود لمبدء الاثار ومظهر للاحكام ان النار اذا اثر فذات النار
التي هي المؤثرة وفيها صفة انتزاعية تكون مبدء الاثار فها تباين
المؤثر ومبدء الاثر في النار بحسب الذات واما في الواجب تعالى فالمغايرة
بين المؤثر ومبدء الاثر انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى من
حيث كونه مبدء الاثر وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في
تاثيره تعالى في غير ذاته يتحقق المؤثر ومبدء الاثر والمغايرة
بينهما بالذات وفي تاثيره في ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التاثير
ولم يتحقق مبدء الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في
التاثير فيه من غير استناده الى مبدء الاثر وصار الحاصل
انه يلزم على الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث هي
مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس الا
المؤثر بل منشاء التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير الذات
من حيث هي مستندا الى شيء هذا والحق ان تاثير الذات من حيث
هي اما لذاته او لغيره والثاني باطل اذ لا غير في تلك المرتبة فكان
لذاته فالذات مبدء التاثير فكان نفس الوجود فالذات من حيث
هي مؤثرة في ذاته لذاته وهذا الكلام حق مذكور في كتب
اهل التحقيق وارباب الذوق قال الشارح فيفيد غيره الوجود
اقول هذا سهو اذ الكلام في ان الماهية لا يجوز ان يكون
مفيدة الوجود لنفسها وايضا بعد التخصيص بالغير فكيف يخص قوله

وفيه نظر لان

وفيه نظر لانا لا نم مطلقا قوله قدس سره وان كان الترديد في مفهوم
مطلق الوجود فنختار انه لا يقتضي شيئا منهما اقول على هذا التقدير
يمكن اختيار كون الوجود يقتضي العروض مطلقا والوجود المطلق
عارض في الواجب ايضا اللهم الا ان يكون المراد ان الوجود المطلق
يقتضي عروض افراده للموجودات وفيه تعسف قال الشارح لان ما هو
معقول غير ما هو معقول اقول هذه المقدمة مما لا حاجة اليها لان
ما ذكره المص الاستدلال دليل تام على هيئة الشكل الثاني ينتج
من غير حاجة الى هذه المقدمة لانها ليست لبيان الصغرى ولا لبيان
الكبرى ولا لبيان الانتاج ولفظ الغير يستعمل بمعنى السلب ههنا
فتامل قال الشارح وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه ممكن اه اقول فيه
بحث لان الوجوب والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود
الخارجي والتجرد لكونه عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن ممكنا
حتى يحتاج الى سبب والظ ان مراد المص هذا فلا يتوجه عليه النظر و
ان امكانه بالقياس الى وجوده الذهني نقول ان الدليل اقتضاء
الواجب في ثبوت صفة الذهني الى غيره والاحتياج في وجوده
الذهني لا ينافي الوجوب ضرورة افتقاره الى الذهن فيه فكيف
الاحتياج في الوجود الذهني لصفته ويمكن الجواب بان مراد العلامة
من امكانه امكانه باعتبار ثبوته للذات واتصاف الذات به اذ لا شك
ان الاتصاف نسبة يفتقر الى الطرفين فلا يكون واجبا لذاته

بل كان ممكنا لا بمعنى انه ممكن الوجود بل بمعنى ان الذات يمكن اتصافه
نظرا الى ذات الاتصاف فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب ذات
الواجب لانها عين الوجود والمفروض ان الوجود منفصل وانت
تعلم ان هذا التوجيه لكلام العلامة غير ما فهمه الشارح حيث اورد عليه
الاعتراض بان الممكن العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب بان عدم سبب
الوجود سبب للعدم وذلك لان ثبوت الصفة العدمية للموصوف
كثبوت الوجودية يفتقر الى سبب وجودي وليس سببه عدم سبب
ثبوت الصفة الوجودية قال الشارح ولا مانع من ان يكون الممكن في نفسه
واجب الحصول لغيره اقول التجرد امر عدمي يكون باعتبار وجوده
في نفسه ممتنعا لا ممكنا واما باعتبار وجوده الذهني وان كان
ممكنا فلا يكون مقصودا ههنا اذ من قال يلزم افتقار واجب الوجود
في تجرده الى سبب منفصل لا يريد انه يلزم افتقار وجود التجرد الذهني
الى سبب منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات يحتاج الى
سبب منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الواجبية بل الحق في الجواب
ان يقال ان تجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير ولا ينافي ذلك امكانه
نظرا الى ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن في نفسه
ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون التجرد
ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل وجوب الحصول لغيره على ان
لغيره قيد للوجوب ويكون متعلق الحصول مقدرا اي للذات

او على ان يكون

او على ان يكون للحصول والمراد بالوجوب الوجوب بالغير
والاول اظهر لان مناط الفرق ودفع الاعتراض هو ان الوجوب
بالذات لكن كتبه قدس سره من ان الوجود على قسمين اه ملايم
التوجيه الثاني هذا ولكن ما ذكره الشارح من الاعتراض والجواب
اولا لا يلايم حمل كلامه على انه اراد بكون التجرد واجبا وممكنا
انه واجب الثبوت وممكن الثبوت للذات على ما عرفت انفا فتدبر
قوله قدس سره الوجود عندهم على قسمين وجود الشيء في نفسه اه
قيل وفيه نظر لان حمل كلام الشارح على ان وجود التجرد في نفسه ممكن وان
ثبوته للواجب وعروضه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد
عدمي ووجوده في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ان ثبوت
التجرد في نفسه لانه عدمي فلا يحتاج الى علة وثبوته للواجب
واجب فلا حاجة الى العلة لا في ثبوته في نفسه ولا في ثبوته
لغيره بل مقصود الشارح ان ثبوت التجرد لذات الواجب وان كان
بالنظر الى ذات الواجب واجب لكن بالنظر الى ماهية التجرد ممكن
اي بالنظر الى ماهية التجرد يجوز ان يكون ثابتا للواجب ويجوز
ان لا يكون ثابتا وكل ممكن الثبوت محتاج في ثبوته الى علة سواء
ثبوته للممكن ثبوتا في ذاته او ثبوتا لغيره لم اراد بالممكن في نفسه
ما يكون ثبوته سواء كان ثبوتا في نفسه او ثبوتا في ذاته الى
وجوده الحاصل له في ذاته ممكنا فافهم اقول فيه بحث اما اولا فلما

علمت ان ما اورده الش من الاعتراض الاول لوجو بدل على
انه حمل الكلام التجرد على امكان نفسه الذى هو عدم العروض
ولهذا قال سببه عدم سبب الوجود واما ثانيا فلان الكلام
على تقدير ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم
عين الواجب فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات الواجب لكان
مقتضى الوجود والمفروض خلافه واما ثالثا فلان هذا الكلام
وان دفع جواب المص حيث نفى الافتقار الى السبب مطلقا لكن فيه اعتراف
بفساد الدليل حيث جعل في سبب التجرد الذات فح لم يلزم افتقار
الواجب فى تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه المستدل وتوضيحه
ان هذا الكلام منع بتسليم ان التجرد واجب لثبوت الذات نظرا الى
الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى الذات كانت الذات سببا له
فلم يفتقر الى سبب منفصل بل الجواب عدم تسليم ذلك من الخصم بل
المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان ذلك الغير هو الذات
او غيرها وذلك لا ينافى امكانه بالذات على ما قررنا واما رابعا
فلان ثبوت التجرد فى نفسه انما يكون ممتنعا لو اريد ثبوته
فى الخارج اما لو اريد ثبوته فى نفس الامر فلا فان قلت ثبوت
الصفة للشئ لا يقتضى وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم
احتياج الواجب فى الاتصاف بالتجرد الى شئ والاحتياج
فى وجود الصفة فى نفسها الى الذهن غير محذور قلت

قد صرح

قد صرح الشيخ فى الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون
فى نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشئ **قوله** قدس سره وبعضهم
قد فصل هذا المقال ه اقول لا شك ان الوجوب والامتناع
والامكان انما يكون كيفية لنسبة الوجود الى الذات اى
الوجود الذى يكون موجودية الذات به فان كان
ذلك الوجود فى الواجب ما هو عينه لا المطلق فاعتبار
الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى سائر
السلوب اللازمة له تعالى وليس فى هذا الاعتبار فائدة هذا
قيل قوله قد حمل كون الذات مقتضيا لكونه فردا للوجود
بالوجود المطلق متصفا به بناء على انه لو حمل على
هذا لزم من عروضه بهذا المعنى للواجب كون الواجب
موجودا مرتين مرة بالوجود الخاص الذى هو عينه ومرة
بالوجود المطلق والقول بان الواجب وان كان عين وجوده
الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص وانما هو الوجود
المطلق فذاته التى هو الوجود الخاص موجود بالوجود
المطلق مردود بان الواجب ح يكون مشاركا لسائر الممكنات فى
ان موجوديته بعروض الوجود الذى هو مذهب الحكماء فى الايراد
بالوجودات الخاصة انما يرد بناء على ذلك الحمل وح فما ذكره
فى الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج الوجود الخاص فى نفسه الى

غيره احتياجه في كونه فردا للوجود المطلق الى ذلك الغير
فان فرد السواد مثلا يحتاج في نفسه الى المحل وليس في كونه فردا
للسواد محتاجا اليه لان السواد لا يصير سوادا بالمحل اي ليس
سواديته موقوفا على المحل وان كان موجوديته موقوفا عليه
هذا ويمكن ان يقال المراد باقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق
اقتضاؤه الاتصاف به اشتقاقا لا اقتضاء كونه فردا للوجود المطلق
وانما يلزم كون الواجب موجودا مرتين لو كانت موجوديته باعتبار
ذلك الاتصاف ايضا وليس كذلك بل موجوديته باعتبار كونه
عين الوجود الخاص يعني ان ترتب الآثار عليه بهذا الوجود
ولا مدخل للمطلق في ذلك الترتب واما الوجود المطلق فهو صفة
من صفاته وعارض من عوارضه وهو بذاته متصف به
الا الواجب تعالى بذاته بحيث يمكن ان ينتزع منه هذا العارض
وهذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات فان عروض الوجود لها
بواسطة الغير اقول ما ذكره من اول الحاشية الى قوله ويمكن
ان يقال مذكور في الشرح الجديد للتجريد سوى قوله وما ذكره
في الجواب غير تام ودفعه ان كل ما له مدخل في وقوع شيء
كالوجود الخاص فله مدخل اقتضائه شيئا ضرورة ان الاقتضاء
فرع المقتضي والحاصل ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص
صدق المطلق عليه والتنظير بفردية السواد الخاص للمطلق

ليس ما نحن

ليس ما نحن فيه اذ السواد المطلق ذاتي لفرده فلا يتصور
ههنا اقتضاء والمراد بالاستقلال في الاقتضاء عدم الافتقار
الى شيء آخر اصلا لا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة في
العبارة بعد وضوح المقصود ليس بشيء واقول يمكن الجواب عنه قدس سره
قدس سره لا نقال كل وجود خاص فانه يقتضي صدق المطلق بوجه
آخر وهو منع كون الوجود الخاص مقتضيا لصدق المطلق عليه
اما اولا فلجواز ان يكون ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق الوجود
الخاص سوى الحصة فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز
ان يكون عرضيا له مستندا الى غير معروضه ولعل لذكره بقوله و
ان يقال فمأخوذ كله من كلام الاستاد في تعليقاته على الشرح
المذكور قال المص وعن الثالث بمنع عروض الوجوب لم لا يكون الوجوب
عين ماهيته اقول هذا لا يصلح جوابا عن الدليل الثالث اذ الاستدلال
ليس موقوفا على كون الوجوب امرا عرضيا له تعالى بل بناؤه على انه
اضافة بين الذات والوجود وكان يقتضي المغايرة بينهما فعلى تقدير
الاتحاد بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له تعالى سواء
كان عينا له او عارضا له فالمتعين في الجواب اما منع ثبوته للذات وذلك
لا يمكن او منع كونه اضافة واما منع كونه عرضيا لمنع لم يرد عليه
المستدل فيندفع قوله قدس سره قيل مابه الاختلاف ان كان مأخوذا
في مفهوم اللفظ الخ اقول تفصيله انه يكون لاشياء كثيرة مختلفة

بالحقيقة اسم واحد بمعنى واحد وذلك اما لان تلك الاشياء غير متناهية
فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم على حدة لكنها يكون مشتركة في
معنى واحد فوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك لها اسم كمراتب البياض
فانها غير متناهية بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم لكنها مشتركة
في معنى واحد هو التفرقة للبصر فوضع لجميعها باعتبار هذا اللازم
البياض فتلك المراتب مشتركة في هذا اللفظ ومشتركة ايضا في المفهوم فيصدق على الجميع
منه لكن تحقق ذلك المفهوم في تلك المراتب مختلفة اذ يترتب على بعض
التفرقة اكثر مما يترتب على بعض اخر وهذا هو المعنى من الاختلاف بالشدة
والضعف واما لان لتلك الاشياء نسبة الى غاية واحدة فيوضع في الضعف
لتلك الاشياء من حيث النسبة الى تلك الغاية اسم فيكون تلك الاشياء مشتركة
في هذا اللفظ والمفهوم منه فان ذوات الغايات مشتركة في معنى النسبة
الى الغاية الواحدة كقولك صحي للدواء والرياضة والفصد فانها
مشتركة في النسبة الى الغاية المخصوصة وهي الصحة لكن تحقق الصحة
في ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققها في ضمن بعض اخر وترتبها عليه
وبالجملة المعنى الحاصل في الذهن من تلك الامور المختلفة واحد لكن تحققه
في الواقع مختلف فالاتحاد في الفهم والاختلاف في التحقق والترتب
الواقع او لان تلك الاشياء مبدء واحد فباعتبار نسبة تلك الاشياء
الى المبدء يطلق عليها اسم الواحد الى غير ذلك مما يطول الكتاب
بذكره والحاصل ان مدار التشكيك على ان يكون هناك امور مختلفة يكون

كلها مشتركة

يعني ان كل مرتبة تفرض يجوز ان يكون فوقها مرتبة اولى لا الى غاية والا فغير المتناهي لا يوجد بالفعل اذ كل ما وجد بالفعل فهو متناه عبد الحكيم

فالامر المنتزع عنها في الذهن واحد لكن تحقق الصحة في الخارج في ضمنها الخ عبد الحكيم

كما تقول صحي وفرحي وحسن حالي للرياضة فان نسبة المبدء اعني الرياضة الى الكل سواء لكن تحقق الرياضة في ضمن بعضها ومبدأيتها له اكثر

كلها مشتركة في مفهوم واحد الا يكون كلها بحيث تعرف بهذا العنوان
فالموجود في الذهن من كل منها لا يكون الا معنى واحدا يكون
تحقق ذلك العنوان في ضمن تلك الاشياء وترتبه عليها مختلفا اما
بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان تحققه في الواقع في ضمن بعضها
اكثر منه في ضمن بعضها اقل كما مر مثاله واما بالتقدم والتاخر بان يكون
تحقق ذلك العنوان وصدقه على بعض ما يصدق عليه مقدما على
تحققه وصدقه على بعض اخر كالموجود الذي يصدق على الواجب
اولا وعلى الممكنات ثانيا واما بالاولوية وعدم الاولوية بان يكون صدقه
على بعضها اولى من صدقه على بعض اخر كالموجود ايضا فانه مقول على
الواجب والممكن بالاولوية وعدم الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية
من الممكن لان موجوديته لذاته وموجودية الممكن لغيره وما قيل التحقق
الاتحاد والاختلاف بالشدة والضعف المعتبرين في المقول بالتشكيك
وبيان الفرق بين الذاتي والعرضي ان المقول بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم
واحد عرضي ولا اختلاف في المبدء مثلا المفهوم من الابيض معنى واحد
ماخوذ من جنس البياض باعتبار نسبته الى معروضه فهو مفهوم واحد
والمختلف هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد يرجع الى دخول
المنوعة لا الى جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد الفردين اشد
كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلل
اليها بضرب من التحليل ففيه نظر اما اولا فلانه يلزم عليه ان المفهوم الواحد
ان لا يكون

هذا القائل المحقق الدواني في حاشية القديمة على التجريد وحعل المشكك عنده اللازمة في المشكك باعتبار المعنى كما سبق لكن ليس الا المشتق وجعل الاختلاف في المبدء الا في الوصف الذي هو البياض الشديد والبياض الضعيف فان ذاتيهما مختلف لا جنسها فان الجنس في كلا الفردين حصوله واحد والاختلاف

اي لا اختلاف في مبدء الابيض مثلا وهو البياض حتى يكون هو مختلفا فيه ويكون مشككا بالنسبة الى البياضين بل ما فيه الاختلاف الابيض فبالنسبة الى الابيضين يتحقق ما به الاختلاف بخلاف البياضين فانه يتحقق لهما ما به الاختلاف فقط لا ما فيه الاختلاف

اراد بافراد جزئياته الاضافية اعني الانواع فيصح ما ذكره من ان الاختلاف في تلك الافراد يرجع الى فصولها المنوعة عبد الحكيم

الحاصل من البياض وامثاله في النقص الواقع على افراده بالاختلاف
مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا بالتواطي وحيث
اذ المعتبر في القول بالتواطي الاستواء في الانحقاق والتحقق مع ان
في جميع رسائلهم تصريحا بان اللفظ باعتبار المعنى الكلي مقول على افراده
اما بالتواطي واما بالتشكيك لا يقال هو داخل في المتواطي اذ الاستواء
وعدم الاختلاف يعتبر في المشترك من المتواطي مطلقا لانا نقول قد
صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا او حرفا فهو ان كان ثبوت
مفهومه لافراده على السواء فهو متواطي وان كان بالاختلاف فهو مشكك
من غير تخصيص بلفظ دون لفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل
يجري البتة في الذاتي فلا تغفل قول القائل هو الاستاد المحقق والجواب
عن ايراده ان البياض من جنس البياض الشديد والبياض الضعيف
وعندهم ان الذاتي لا يقبل التشكيك فما الزم عليه من عدم كون البياض
مقولا بالتشكيك على البياضين ليس باطلا عنده بل الحق عنده
ان لا اختلاف في صدق البياض على البياضين نعم يتحقق الاختلاف
بين نفس البياضين فان بياض الثلج اشد من نفس بياض العاج لانه
اشد منه في كونه بياضا بل الابيض مختلف الصدق بالنسبة الى الثلج
والعاج ثم يرد على الاستاد ههنا ان اختلاف صدق الابيض على الجسمين
لما كان باعتبار ان نفس البياض القائم باحدهما اشد من نفس البياض
القائم بالاخر كما حققه في هذا الموضع في تعليقاته على التجريد فلا يكون

صدق البياض على البياضين مختلفا باعتبار ان نفس احد البياضين
اشد من نفس البياض الاخر اولى واظهر واما ثانيا فلان الايراد الذي ذكره بقوله
واما ثانيا فان اراد منه ما ذكرناه فهو كلام فيما بين الطلبة حتى وقع في
اكثر الحواشي المتعلقة على حاشية التجريد مذكور وقد فصلناه في
تعليقاتنا على التجريد وان اراد غيره فليبينه حتى ننظر في صحته وفساده
قال الشارح فلا يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر اقول
اللازم مما ذكر كون الموجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الوجود
فان اتصاف العلة بالموجود متقدم على اتصاف المعلول به لا ان اتصاف
وجود العلة بكونه وجودا متقدم على اتصاف وجود المعلول بكونه
وجودا متقدم على اتصاف وجود المعلول بكونه وجودا ضرورة ان
العقل يحكم بان العلة صارت موجودة فصار المعلول موجودا ولا يصح
ان يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا اقوله
قدس سره فيكون الوجود الواجب اقدم اقول الظاهر من كلام الشارح
انه جعل كون الواجب مبدأ لكل ما بعده من الموجودات علة للاختلاف
الثلثة لا الواحد منها فقط كما حمله قدس سره وتوجيهه ان الاختلاف
بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة الاثارة فلما كان الواجب مبدأ
لكل ما بعده يكون اثاره اكثر فيكون الوجود فيه اشد واما الاولوية
فلكونه مبدأ وعلة فان قلت فعلى هذا يلزم رجوع الاولوية الى
الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية الناشئة من الاقدمية غيرها

على ان الشدة والضعف من خواص الكيف لكن لا كلام في صحته على
سبيل تشبيه الوجود بالبياض مثلا فانه اذا كان اشد كان اثاره
وهو تفريق البصر اكثر وما اورده من النقض بقوله ولو كان المقول
على الاشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه اه مدفوع لان
ترتب الاثار في صدق الموجود باعتبار الوجود بناء على ما هو المشهور
من ان الوجود مبدء الاثار بخلاف مثل الممكن لان ترتب الاثار على افراده
لا على وصف الامكان قال الشارح لان الماهية المشتركة بين اشياء اه قيل
اقول اما اختلاف الذاتي بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا الضرورة في
وهو حق والمنبه على نفي الاولوية والاقدمية هو ان الذاتي غير مجعول
بالضرورة اي لا يمكن ان يصير الانسان مثلا انسانا او حيوانا بسبب الغير
واما نفي الاختلاف بالشدة والضعف فلان الاختلاف بالشدة والضعف
في المفهوم الواحد قد عرفت انه باعتبار ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن
بعض اخر اما الكثرية فتحقق مفهوم واحد من حيث العروض فهو مما يقضي
العقل بصحته بعد التفتيش بالمعنى الذي ذكرنا واما الكثرية فتحققه من حيث
ذاتيته فهو مما لا يتصور الا بان يكون ذاتيا لبعض افراده اكثر مما هو ذاتي
لبعض اخر بان يكون مثلا جزء لبعض افراده مرة ولبعض اخر مرتين
وانت تعلم بادنى التفات ان كون الشيء شيئا وجزء الشيء مرتين غير معقول
فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لافراده ثم يطلق ايضا
على تلك الافراد من حيث الوجود بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء

بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى تباين الاقسام وقد تحقق
فلا اشكال قيل اقول لا يخفى ما في القول باقدمية الوجود واولويته
من التسامح واما القول باشدية الوجود فهو مما لا يقبل التاويل
اذ تغيير الوجود الى الموجود غير مفيد لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة
والضعف وما ذكره من ترتب الاثار على الوجود الواجبي اكثر فهو
مدفوع بانه لا يلزم من صدق مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب
على بعضها اكثر من ترتبها على البعض الاخر ان يكون ذلك المفهوم مقولا
مقولا عليها بالتشكيك وانما يلزم التشكيك لو كان تحقق ذلك
المفهوم او ترتب الاثر المأخوذ فيه على بعض تلك الاشياء اكثر لما
من ان الاختلاف يجب ان يكون باعتبار تحقق المفهوم المشكك
كالسواد المقول بالتشكيك بالشدة والضعف على السواد القوي
والضعف على السواد القوي والضعيف فان قابضية البصر المأخوذ
في مفهوم السواد القوي اكثر مما يترتب على السواد الضعيف كيف
ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه على البعض
الاخر قولا بالتشكيك مطلقا لكان جميع ما يحمل على السواد القوي
والضعيف كالشيء والموجود والممكن وغير ذلك من المفهومات
مقولا عليها بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقول على اشياء ترتب
الاثر على بعضها اكثر منه على البعض الاخر اقول نعم لكنها مسامحة مشهورة
واما انه لا يصح الاشدية في الوجود مطلقا فانما هو على سبيل التحقيق

مقولا عليه بالتشكيك لا بد لنفي هذا من دليل فلت فيكون مقوليته

بالتشكيك على افراده من حيث العروض لا من حيث الذاتية ولئن سلمنا

بالتشكيك من حيث العروض واقع فان الموجود مقول على الواجب

ومفهوم الموجود في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه الذاتي بل

ليس مقصودنا الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك

واما ذاتي الشيء عارضا له باعتبار اخر فلم ينف التشكيك عنه بهذا الوجه

والاعتبار بل قول الشيء بنفسه وغيره بالتشكيك من قواعدهم فان قلت

ان ما يحمل على العام والخاص كالجسم المحمول على الحيوان والانسان

يكون حمله على العام اولا وعلى الخاص ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي المحمول

على العام والخاص كالجسم مثلا كالحيوان اولا وللخاص كالانسان ثانيا

فيكون مقولا بالتشكيك قلت مطلق الاختلاف في الاولية لا يكفي

في التشكيك بل المعتبر في التشكيك وقوعه على افراد مختلفة متباينة

اقول ما ذكره في تحقيق ان الذاتي لا يقبل التشكيك بالشدة مبني على

الخلط بين المعروض وعارضه اذ المدعى ان ما هو معروض وصف الذاتي

لا يكون مقولا بالتشكيك على سبيل الشدة مثلا بان ينتزع العقل

بمعونة الوهم من السواد الشديد امثال ما ينتزع من الضعيف

ويكون السواد المطلق جنسا لهما اذ عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار

وما ذكره انما يدل على ان ما هو معروض الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتية بل

على ان وصف الذاتية لا يختلف بالقياس الى صدق ما هو ذاتي في فرد

في فرد اخر واين هذا من ذاك والذاتية وصف عرضي

ونفي وقوع التشكيك فيه لا يجدي وما ذكره من السؤال

والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاد على التجريد

وايضا كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم واحد جزء الشيء من

فلا يكون الذاتي من حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك

كذلك لا يجوز ان يكون مفهوم واحد عارضا للشيء مرتين

فلم يكن العارض من حيث انه عارض مشككا وكما صح التشكيك

في العرضي من جهة الشدة باعتبار انه ينتزع من الاشد امثال ما

ينتزع من الاضعف من الحصص المعينة فكذلك يمكن ذلك في الذاتي

كما قلنا في نفس السواد بالقياس الى السوادين المندرجين تحت

مطلق السواد انه داخل لو عين تحت جنس فتامل ولا تخبط قال

الش لامتناع ان يكون الواجب لذاته قابلا فاعلا له اقول

هذا انما يدل على ان عروضه للواجب ليس في الخارج ولا يدل على

ان عروضه مطلقا ليس في الخارج قال الش كان لازما لوجوده الخارجي

اقول فيه بحث اذ اللازم قد يكون محمليا بمعنى ان يكون بحيث

يمتنع عدم حمله على ما هو ملزوم له وقد يكون اتفاقيا كما في بين

مقدم الشرطية وتاليها ومعنى اللزوم ح انه كلما تحقق الملزوم تحقق

اللازم معه لا انه يحمل عليه ولازم اللازم البتة في الصورة الثانية

والا لزم تخلف اللازم عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم

اذ لا يلزم كون المحمول على المحمول على الشيء محمولا عليه كما ان الكلي لازم
للانسان اللازم لزيد مثلا مع انه يمتنع حمله على زيد اللهم الا ان
يخصص الحمل بان يكون كليا وتندفع الاشكال ح يرجع الى الشكل
الاول اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد الاول اي يلزم ان يكون
العارض المحمول على المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت انه لا يلزم
الا اذا اعتبر الحمل كليا وههنا ليس كذلك لان حمل العارض
على الوجود المطلق حمل طبيعي وذلك ظ وان كان المراد الثاني فلا
ان يكون الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم تحقق وصف العروض
ولو في موصوف آخر وايضا لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود
المطلق ولزومه للخاص ليس محذورا بل كان الواقع كذلك والقول
بانا نطرد الكلام في اللاتجرد المطلق من غير التقييد بكونه عارضا
للمطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد المطلق للخاص وهو باطل مدفوع بان
لزوم اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق
لا لعروضه للخاص فتدبر قيل اقول فيه نظر اما اولا فلان لازم اللازم
لو كان لازما لذلك الشيء لكان كل ملزوم متأخرا عن نفسه لان التأخر
عن الملزوم لازم لكل لازم واللازم لازم لملزومه فيكون التأخر عن
الملزوم لازما للملزوم هف واما ثانيا فلان لازم الوجود المطلق
هو لا تجرد الوجود المطلق فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة
بان لازم الوجود اللازم لازم الا لزوم لا تجرد الوجود المطلق

للوجود الخاص

للوجود الخاص وهو كذلك يعني كلما تحقق الخاص يتحقق اللاتجرد
للوجود المطلق العارض له اقول ما ذكره في النظر الاول مبني
على توهم ان اللازم لا بد ان يكون معلولا لملزومه وليس
كذلك اذ العلة لازمة لمعلولها فالاولى ان يقال التأخر لازم
للمعلول اللازم للعلة فلو كان لازم اللازم لازما لزم ان يكون
التأخر لازما للعلة واما نظره الثاني فهو ما ذكرناه قال الشارح
في الخلاف انما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم انتهى اقول
الامر بالعكس اذ الاختلاف في تفسير العلم انما نشأ من اختلافهم
في ثبوت الوجود الذهني فان القول بالوجود الذهني يصير
منشأ لصحة التفسير المذكور وانكار الوجود الذهني يصير
منشأ للتفسير بالاضافة او بصفة ذات اضافة اذ ليس حصول
صورة على هذا الرأي واما التفسير بالحصول فلا يصلح سببا
للقول بالوجود الذهني كما ان التفسير بالاضافة ليس سببا
لانكاره كيف والامام مع كونه قائلا بالوجود الذهني فسر العلم با

لاضافة

صرح به قدس سره في حاشية المطالع قال الشارح انكروه قيل اقول
ليس كل من فسر العلم بالنسبة منكرا للوجود الذهني فان الامام
ذهب في المباحث المشرقية الى ان العلم عبارة عن الاضافة لكن في
العلم بالاشياء المغايرة للعالم لا بد من ارتسام تلك الاشياء وانطباعها

في الذهن حيث قال لان العلم والادراك والشعور حالة

اضافية وهي لا توجد الا عند حضور المتضائفين فان كان

المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك المعقول الا

عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه

فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث

هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول

غير العاقل امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك

المعقول معدوما في الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى منه

في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما اقول و

لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشيء والمعدوم الصرف لا يمكن

فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل

والمعقول لا بد من نحو وجود المعقول واذ ليس في الخارج فهو

في الذهن اقول هذا اشارة الى بعض ما ذكرناه بقوله اقول و

ذلك لان الضرورة حاكمة فكلام مشهور مذكور في الشرح

التجريد واعلم ان المدعى ليس سوى اثبات الوجود الذهني

في الجملة لان الاشياء التي لها وجود خارجي لها وجود آخر

يسمى وجودا ذهنيا كما يشعر به كلامه قدس سره حيث قال واما ان لها

وجودا آخر اه ويرشدك الى ما ذكرنا قول المصنف فثبت القول

لا يبعد ان يكون اشارة الى صدق الاحكام الايجابية على الموجودات الخارجية لا يتوقف على ملاحظة حيثية كونها موجودات خارجية واما يتوقف على نفس وجودها في الخارج حتى ان من لم يعلم ان الشيء موجود في الخارج او حكم اتفاقا بانه حيوان يصدق هذا الحكم مع عدم ملاحظة حيثية كونه موجودا في الخارج او اعدم الملاحظة فقط واما صدق الحكم فلانه عبارة في مطابقة الحكم للواقع ويصدق على هذا الحكم انه مطابق للواقع عبد الرحمن

بالوجود الذهني وتوجيه كلامه قدس سره ان يؤخذ الاشياء

اعم من ان تكون موجودات خارجية ام لا اي للاشياء وجود

في الجملة وانما ارتكبنا هذا لان الدليل انما يدل على ثبوت الوجود

الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا وبكن اجرائه في الموجودات الخارجية

بانا نحكم احكاما ايجابية صادقة على الموجودات الخارجية لا

حيث هي موجودات خارجية كالحكم على زيد بانه انسان ولو لم يكن

في الخارج فثبت نحو آخر من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي من

جهته فتأمل قوله قدس سره فيلزم انحصار وجودات غير متناهية

اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه المحققون فتحقق

كل وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على اعتبارات

غير متناهية فالحاصل من الوجودات بالفعل ليس

الا متناهيا فمن اين يلزم كون الغير المتناهي محصورا

بين الحاصرين وههنا بحث آخر وهو ان هيولى

العناصر عندهم اتصفت باعراض غير متناهية متعاقبة

موجودة كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت بصور

متعاقبة موجودة لا الى نهاية كما صرحوا به وهذا

الدليل جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولى وقبل العرض الاخير

او الصورة الاخيرة اعراض غير متناهية او صور كذ[لك]
محصورة بين الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون
الامور المتسلسلة متعاقبة لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة
كونها محصورة بين الحاصرين واقول في الجواب عنه ان
استحالة كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين مشروط
بامرين احدهما وهو المصرح به في حاشية المطالع ان
يكون بين تلك الامور ترتب طبعي او وضعي وثانيهما ان
يكون ما فرض في طرف السلسلة اي فرض حاصرا بحيث
يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في
الوسط كالنسبة بين تلك الامور مثلا ان كان الترتب
بينها باعتبار كون بعضها معدا لبعض الاخر يجب ان يكون
ما فرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان
باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون الحاصر كذلك بالقياس
اليها وكذا ان كان باعتبار القابلية وذلك لان استحالة
كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين انما هو من
جهة انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا كانت السلسلة
باعتبار الاعداد باقيا بحاله فلا محذور في كونها واقعة
بعد العروض الذي هو العلة القابلية وكذا ان كان

الترتب فيما

الترتب فيما بين الشروط المتسلسلة فلا محذور في
محصورة بين الواجب تعالى الذي هو العلة الفاعلية وبين
المعلول المحض وهكذا ولا شك ان الهيولى علة قابلة لتلك
الاعراض والصور وتلك الامور معدات بعضها لبعض وكذا الها
قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة بعضها
لبعض فلا اقول لقائل ان يقول لا شك ان الوجود هو من الامور
الاعتبارية الانتزاعية وامتناع الانحصار الامور الغير
المتناهية الانتزاعية بين الحاصرين مم كيف لا وحركة الا[فلاك]
عند الحكماء ازلية فبين كل دورة نفرضه وبين الفلك دورات
غير متناهية وكذا هيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية
بحسب استعدادات غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب
الاستعداد وبين الهيولى استعدادات وبين الهيولى
غير متناهية وكذا بين كل حال من احوال الهيولى وبينها احوال
غير متناهية لا يقال تلك الدورات والاستعدادات والا[حوال]
غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية فانها يجب ان يكون
مجتمعة على تقدير كون ثبوت وجود فرعا لثبوت وجود اخر لانا
نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهي محصورا
بين الحاصرين اذ المحصور بين الاثنين يكون متناهيا سواء

فالدليل يجري في الوجودات دون مادة النقض

لا يخفى ان اتصاف زيد مثلا بالوجود الخارجي ليس بمجرد فرض الذهن واعتبار العقل بل الاتصاف به في نفس الامر وهو ظ
ومعنى الاتصاف بالوجود في نفس الامر ثبوت الوجود له في نفس الامر فلو صح تلك المقدمة لزم ثبوت الوجود له في نفس الامر قبل اتصافه
بهذا الوجود وقبل اتصافه بذلك الوجود ايضا يجب ان يكون متصفا بالوجود وهكذا فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودات
غير متناهية في نفس الامر ولا يجوز تعدد الوجودات في نفس الامر فضلا عن تحقق وجودات غير متناهية لشيء واحد عبد الرحمن

فرضا حادة واجزائه موجودة على سبيل التعاقب او على
سبيل الاجتماع الابدي انهم يستدلون على امتناع حصول جميع
الانات المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها
بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا شك في ان حصول
اجزاء الزمان والانات المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب
والحق ان المحذور هو تعدد الوجودات المفروضة حالة بان الشيء
لا يجوز ان يكون موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات الغير المتناهية
فان قلت تعدد الوجود الخارجي مح لا تعدد الوجود مطلقا اذ لا شك
في تجويز كون الشيء موجودا في الذهن بوجودات متعددة والاتصاف
بالوجود الخارجي حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له وجود الماهية في الخارج مرة اخرى بل في الذهن
فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي في الذهن الا اتصافه
بالوجود الذهني قبل ذلك الاتصاف ومن اتصافه بالوجود
مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجودا
في اذهان غير متناهية واستحالته ممنوعة لا يقال فيلزم ان يكون
في الوجود اذهان غير متناهية ووجود الامور المتناهية مح
لانا نقول ليس وجود غير المتناهي مطلقا مح عند الحكماء بل المح
وجود امور مترتبة مجتمعة غير متناهية والترتيب بين الاذهان

غير لازم

يعني ولئن سلم ان الموصوف يجب ان يكون موجودا في ظرف الاتصاف
فلا يلزم تعدد الوجود الذهني في ذهن واحد فينقل الكلام الى وجود
ذلك الشيء في علم الله تعالى فان ثبوت الوجود العلمي لذلك الشيء مسبوق
لوجود آخر في علم الله تعالى فيلزم تعدد الوجود العلمي في محل واحد ولا يمكن الخ
عبد الرحمن

كانه قيل ما يخفى فيه ليس في ذهن واحد بل في
اذهان متعددة على ما صرح به بقوله وغاية
ما يلزم فيما سبق فاجاب بان اللازم ليس
كذلك بل هذا وهذا محال ١٢ م

غير لازم مما ذكر قلنا كما ان وجود الشيء في الخارج مرتين كذلك وجوده
مرتين في ذهن واحد في آن واحد مح بالضرورة ولا شك ان ثبوت
شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف فلو كان ثبوت
الوجود الخارجي للشيء فرع الوجود في ذهن من الاذهان لكان ثبوت
الوجود له في هذا الذهن فرع الثبوت له مرة اخرى اذ الموصوف يجب ان
موجودا في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف فلزم ان يكون ذلك الشيء موجودا
في ذهن واحد في آن واحد مرات غير متناهية وهو مح بالضرورة على
انا ننقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن ان يلتزم ان
وجوده في علم الله تعالى فرع لوجوده في ذهن من الاذهان والا لزم
افتقار الواجب في العالمية التي هي من صفاته الحقيقية الى الغير تعالى
عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا الى قوله والحق ان المحذور
اشارة الى بعض ما ذكرناه ويرد على قوله وكذلك هيولى الاجسام
ان تلك العوارض الواردة على الهيولى من الاعراض الموجودة
الا ان وجودها ليس على سبيل التعاقب وليست اعتبارية كا
فلا يجوز جعلها من قبيل الوجودات وكان النقض بها واردا
بما قال في الوجود من انه انتزاعي فلا يتحقق هناك امور غير
متناهية في الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار
وانما يتحقق هذا الكلام بما حققناه آنفا وقوله والحق الخ
مذكور في حواشي التجريد سوى قوله على انا ننقل الكلام

اي في ذلك الظرف بخصوصه لا بنوع من ذلك الظرف
مثلا ان ثبت شيء لشيء في ذهن زيد وهو ظرف
مخصوص من نوع او فرد مخصوص من مطلق
الذهني فلا بد ان يكون الشيء الاخير
ثابتا في ذلك الذهني الخاص لا
في ذهن من الاذهان ١٢ م

وانما التزمه المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث
قال فيها ما حاصله ان الجواهر العقلية تعقل
جميع الموجودات لجميع الموجودات حاصلة
فيها ١ه دون ان تلك الجواهر العقلية
بما فيها حاصلة عنده تعالى فمن
هذه الجهة يعلم تلك الموجودات
ايضا انتهى ملخصا وتفصيل
الزم في العلم بالمعلومات

الضمير راجع الى الاعراض بحذف المضاف اي وكان النقض لاحتمالها اي بانحصار
الاعراض الغير المتناهية بين الحاصرين واردا على ما تقرر عندهم من ان الهيولى
كما يتصف باعراض غير متناهية ويوجب النقض انه لو تم ما تقرر عندهم لجاز
انحصار امور غير متناهية بين الحاصرين والتالي بط والمقدم مثله لم يندفع بما قال
في الوجود من انه انتزاعي بان يقال في دفعه لا نم بطلان التالي مطلقا وانما يكون باطلا
ان لو كان تلك الامور موجودة وليس كذلك والنقض يندفع به لان تلك العوارض موجودة لا انتزاعية

والماكان قوله انما نقل الكلام اه مبنيا على تسليم ان ثبوت شيء لشيء في ظرف
انما يقتضي ثبوت الموصوف في نوع ذلك الظرف لا في ذلك الظرف بخصوصه
لا يمكن للقيل ان يدفع هذا الايراد بانه يلزم ح ان يكون المعلوم موجودا
في ذهن واحد في آن واحد مرات غير متناهية وهو محال بالضرورة
كما ذكرنا اولا واما انتفاء اه تع في علمه الى هذا الذهن
فتسمع الثالث انه غير محال بل واقع عبد الحكيم

ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء حضوري على ما
هو المشهور لتلك الاشياء وجودات غير خارجية
تسمى وجودات ذهنية اذ الوجود الذهني انما هو بارتسام
صورة الشيء في المدرك والعلم الحضوري انما هو بحضور
ذلك الشيء المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم وذلك
يقتضي كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا
لكن في ذهن آخر هذا ان اريد بوجوده في علم الله تعالى
انه صار موجودا ذهنيا من جهة علمه تعالى وان اريد انه يلزم
ان يكون تصديقه تعالى بوجوده يقتضي صدقه وصحته
ان يكون ذلك الشيء موجودا فلو كان في ذهن آخر لزم
افتقار صدق علمه تعالى الى الغير فيتوجه ان ذلك غير
محال بل واقع اذ صدق علمه تعالى بان زيدا قائم او كاتب مثلا موقوف
على كونه يقوم ويكتب بناء على ما هو المشهور من
كون العلم تابعا للمعلوم وكذا نقول علمه تعالى بوجوده في ذهن
موقوف صدقه على وجود زيد في الخارج وادراكه وكل
واحد منهما يتوقف على اسباب شيء فتأمل
قال الشارح على انا نصرح بالوجود قيل اقول فيه
نظر اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم هو ان الحكم الايجابي
عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده له فاللازم

والمراد بالثبوت في قولنا يعنون بالثبوت ما عنيناه بالوجود الثبوت
المذكور في التقسيم في قولهم الشيء اما ثابت او منفي والمراد بالثبوت فيه انه
بحيث يترتب عليه الآثار واما الثبوت في قولهم والمعدوم ثابت
متقرر فهو ليس بمعنى كون الشيء بحيث يترتب عليه الآثار والحكماء
لا ينكرونه والخلاف فيه لفظي جلي جلي

من صحة الحكم الايجابي على المعدوم ليس الا ثبوته لا و
ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت
لم يكن مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب الاول
اقول سيجيء في الشرح منقولا عن المحقق ان نزاعهم مع الحكماء
انما هو في تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت
ما عنيناه بالوجود وح لا مجال للايراد المذكور وكان حاصل
الجواب الاول ان مرادنا بالوجود هو الثبوت فاذا ثبت
كونه ثابتا ثبت كونه موجودا وحاصل الثاني انه
لو نوقش في هذا القدر لعدم اتحادهما نبدل الثبوت
بالوجود ومراد الجوابين على ان جعلهم الثبوت اعم من الوجود
من الوجود انما هو نزاع لهم معنا في تفسير لفظ الوجود
لا بحسب المعنى وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتذكر **قال الشارح**
بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود اقول هذا التخصيص
وان كان يدفع الايراد المذكور لكن لو اورد السؤال
السابقة على الوجود لا ندفع الجواب والحق في الجواب ما افاده المولى
الاستاد من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له سواء
ذلك الثبوت مقدما على ثبوت المثبت للمثبت له او متأخرا عنه
كالوجوب والاحتياج والامكان او هو عينه كنفس الوجود
قيل اقول ويجب ان يخصص الدعوى بغير مستتبع الوجود كالوجوب

جوده

الصفات

كان

والامكان اذ الاتصاف بهما ليس فرعا للاتصاف بالوجود

بل الامر بالعكس فان الشيء ما لم يصر واجبا لم يصر موجودا واما الا

واما الامكان فهو مقدم على وجود الممكن بمراتب على ما قرر في موضعه

اقول هذا ما ذكره الاستاد في حاشية التجريد قال الشارح

سواء كان مع تلك الصفة او قبلها او بعدها كما مر قيل

اقول تمام في هذه الحاشية مستفاد من كلام الاستاد قوله قدس سره

ويمكن الاعتذار ايضا بان المراد من الثبوتية ما ليس السلب جزءا من

مفهومها اراد بالسلب ما هو معتبر في مفهوم السالبة المحمول لا المعد

لان صدق المعدولة الموجبة يستدعي وجود الموضوع كالمحصلة

يرشدك الى ما ذكرنا قوله فان الاتصاف بها عدم الاتصاف

بما هو مسلوب لها اقول لا يذهب عليك انه لو ورد في الثبوت في قوله

لان ثبوت الصفة فرع ثبوت اه بانه ان اريد الثبوت الخارجي فهو

يقتضي ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد الثبوت

الذهني كان استدلالا بالشيء على نفسه سقط الاعتذار

المذكور بل الصواب ح ان يقال المراد الثبوت في

الجملة من غير تقييد بالخارجي او الذهني ومن

غير ملاحظة تعميمه وتناوله الخارج والذهن ولا يخفى

عليك ان بهذا الاعتبار يندفع التقرير المذكور في الشرح ايضا قال

المصنف كل موجود في الاعيان فهو متشخص اقول وان اريد مجموع الموض

المعروض مع التشخص فالصغرى مم والمستند

ظ اللهم الا ان يخص الدعوى بعدم وجودها

بوصف الكلية وصار الحاصل انا نعلم ان الطبايع

الكلية بوصف الكلية موجودة وليست في الخارج

فلا بد ان يكون موجودة في الذهن قوله قدس

سره ولا يخفى تركيب قياس هذا ايراد اخر على

المستدل بانه لو تم دليلك لزم انتفاء الكلي مطلقا

قال الشارح مطابقته لما في كل واحد واحد

الاظهر ان يقول مطابقته لكل واحد واحد

كما هو المشهور والتفسير الذي ذكره قدس سره

في الحاشية بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل

في الذهن لا يحصل نقش آخر يلايم ما نقلنا من

المشهور ولعله اراد بما في كل واحد واحد حصصه

الموجودة في الاشخاص قوله قدس سره بمعنى ان

كل واحد واحد فسر المطابقة في كلام القائل

بما ذكره في تفسير الكلية في ذيل قوله والحق حتى

لا يرد عليه النظر المذكور فتأمل والحاصل ان

مدار اندفاع الاعتراض على ان يجعل الشيء المطابق

للكثيرين صورة مثالية لتلك الكثيرين فالشارح

جعل قيدا آخر في تفسير الكلية غير المطابقة
وجعل قدس سره هذا معتبرا في مفهوم المطابقة
وظن ان هذا اولى وادق وكان المخلص منع كون
المطابقة بهذا المعنى من الجانبين فتدبر المقال
الشارح لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا
لبعض اخر فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى
لتحققه في الجزئي ايضا وايضا لو فسر الكلية بهذا
المعنى لجاز وجود الكلي في الخارج لان تلك الجزئيات
المطابقة لجزئيات آخر موجودة في الخارج وايضا
مطابقة الصورة العقلية للكثيرين الموجودين
في الخارج يقتضي مطابقة كل واحد من تلك
الكثرة الموجودة للباقي فالجواب عن المعارضة
جواب عن اصل الدليل ايضا وتوضيحه ان هذا الكلام
يصح ان يجعل مادة الاعتراضين وكذا ما ذكره قدس
سره لان الجزئي المطابق لما كان جزئيا يتوجه انه
كيف يفسر الكلية بمعنى يصدق على الجزئي من حيث
هو جزئي ولما كان موجودا في الخارج فلا يصح قوله بخلاف
الموجود في الخارج قوله قدس سره كخطين متساويين
قيل اقول لقائل ان يقول معنى مطابقتها الصورة الذهنية

لما في

لما في كل واحد من الكثيرين هو ان ما حصل من
كل واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة
الحاصلة ولا شك ان المطابقة بهذا المعنى بين
الخطين المتساويين في جميع الصفات والعوارض
غير متحقق اذ ليس الصورة الحاصلة من احدهما
عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما هي الصورة
الحاصلة من الاخر وليس هذا معنى المطابقة وكذا
كذلك ما في كل واحد من الكثيرين ليس مطابقا
للباقي بالمعنى الذي ذكرناه اذ ليس الصورة الحاصلة
من زيد وعمرو وبكر مثلا في الذهن عين واحد منها
وان كان الصور من كل منها عين الصورة الحاصلة
من الباقي فان قلت لا شك ان المعتبر في الكلية هو
المطابقة للكثيرين وما في كل واحد واحد من
افراد الانسان مثلا امر واحد اذ ما في كل منها
هو الانسانية وهو واحد فلا يلزم من مطابقة
الصورة الذهنية لما في كل واحد منها كليتها قلنا
الانسانية التي في زيد غير الانسانية التي في عمرو
بحسب الخارج وليست واحدة الا في الذهن وذلك
لان الانسانية التي في زيد بحسب الخارج عين زيد

والتي في عمرو بحسب الخارج

عينه **اقول** هذا هو الذى ذكره قدس سره فى توجيه كلام صاحب العقيل حيث قال بمعنى ان كلّ واحد واحد اذا حصل على ما بينا وفصلنا وقد ذكره السيد اسكنه الله تعالى اصيد الجنان فى حواشيه على شرح الجديد للتجريد ايضا **قال** الشارح باعتبار انها ذات مثالية ليست متاصلة فى الوجود وقيل **اقول** هذا ما اتفق عليه كلمة كثير من الفضلاء بل من العلماء وفيه نظر اذ لو كان المعتبر فى مفهوم الكلى ان لا يكون متأصلا فى الوجود لما كان للتنازع فى ان الكلى موجود فى الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا اثبات ان الكلى لا وجود له الا فى العقل من امهات العلوم واستدلوا عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر الكلى بوجه يحتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا فى الخارج وان لا يكون موجودا الا فى الذهن ثم بالبرهان يتبين ان لا وجود له الا فى الذهن ولكان ما ذكره فى الدليل المذكور من ان كل موجود فى الاعيان فهو متشخص مستدركا لا حاجة اليه ثم اعلم ان السيد قدس سره ذهب فى بعض تصانيفه الى ان الكلية لا يمكن تفسرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن

عروضها

عروضها للامور الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة فى زمان واحد باوصاف متقابلة ولا للصور العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية فى نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة ليصدق على الصور العقلية الشخصية والتحقيق على ما افاده بعض المحققين هو ان الصورة الشخصية الذهنية ليست كلية بل الكلى هو الطبيعة الحاصلة فى الذهن التى هى معروض التشخص الذهنى مثلا اذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فههنا ثلثة امور زيد وهو شخص خارجى ليس بكلى ومفهوم الانسان من حيث هو صورة شخصية ومعروض للتشخص الذهنى وهو ليس بكلى لانه صورة جزئية فى نفس جزئية ومفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص الذهنى وهو كلى مشترك بين الكثيرين بمعنى انه لو وجد فى الخارج فى مادة زيد كان عين زيد وان وجد فى مادة عمرو كان عين عمرو ولو فسر الكلية بحيث تصدق على الصورة العقلية الشخصية لزم ان يكون شئ واحد جزئيا وكليا والقول بان الصورة العقلية من حيث انها صورة

فان الصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها مطابق للكثيرة بمعنى ان كل فرد اذا حصل فى الذهن يتحد مع تلك الصورة او ان الصورة اذا وجدت فى ضمنه اى فرد يكون عينه

مولانا على قوشجى شارح التجريد

شخصية فى نفس شخصية جزئية ومن حيث انها
مطابقة للكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شئ
واحد من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين
ولا محذور فيه فمدفوع بان الاختلاف بهذا
الوجه لا يكفى فى صدق المتقابلين اذ هذا الاختلاف
بنفس المتقابلين والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين
يجب ان يكون غير الاختلاف بالمتقابلين اذ لو كان
الاختلاف بنفس المتقابلين كافيا فى صدقهما لجاز
صدق جميع المتقابلات على شئ واحد مثلا نقول
على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا ولا كاتبا
فان صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة به
واللاكتابة عليه من حيث عدم قيام الكتابة به
فالجهتان مختلفتان فان قلت مفهوم الانسان كما
ليس فى الخارج الا متشخصا كذلك ليس فى الذهن الا
متشخصا لانه عند حصوله فى الذهن يكون قائما بالذهن
الشخصى ومتشخصا بالتشخصات الذهنية فلم يقولون
ان الكلى موجود فى الذهن لا فى الخارج مع ان مطلق
الموجود متشخص قلنا وان كان المفهوم الحاصل من
الانسان فى الذهن فى الواقع متشخصا لكن للذهن ان يلاحظ

مفهوم

مفهوم الانسان ولا يلاحظ معه شيئا من مشخصاته
اصلا فهو فى هذا النحو من الوجود الذهنى خال عن
التشخص وان كان فى الواقع متشخصا وتوضيحه انا اذا
لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فليس فى ذهننا فى تلك
المرتبة الا مفهوم الانسان الذى ننظر به فى زيد ونجعله
آلة لملاحظته وليس فى تلك المرتبة قيامه بالذهن
وتشخصه به منظورا لنا ثم اذا نظرنا الى الانسان الحاصل
فى الذهن من حيث حصوله فى الذهن يكون الحاصل
فى ذهننا هو الصورة العقلية الشخصية ويكون
منظورا لذاتها ولا يكون آلة لملاحظة غيرها فالكلى
هو ما ننظر به فى زيد والصورة العقلية الجزئية ما
ننظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها آلة لملاحظة زيد
فتأمل تفهم ثم اقول وبذلك التحقق وهو ان الكلى مفهوم
الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم و
الجزئى هو صورته العلمية العقلية اندفع اشكال
يرد على الحكماء القائلين بوجود الاشياء بانفسها
فى الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل
فى الذهن فانا نعلم تعيينا ان هناك امرين احدهما
موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر اعنى به

مفهوم الانسان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا
وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما
موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء
انفسها فى الذهن يشكل ان الموجود فى الخارج الذى
هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو
اذ ليس هناك على هذا الطريق الا مفهوم الانسان
الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم اذ على
ذلك التحقيق الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض
هى تلك الصورة العقلية الشخصية ومفهوم الانسان
كلى وجوهر ومعلوم وصورته الشخصية جزئى وعلم
وعرض موجود فى الخارج اذ يترتب عليها الاثار والاحكام
واقلها اتصاف النفس بكونها عالمة وما قيل فى الجواب
عن هذا الاشكال من ان وجود العلم فى الخارج
غير مسلم وعدهم اياه كيفا ليس الا على سبيل المسامحة
مما لا يلتفت اليه اذ تصريحاتهم وتنصيصاتهم على ان
العلم من الموجودات الخارجية اكثر مما يقبل التأويل
كيف لا والضرورة حاكمة بان العلم من الاشياء التى
يترتب عليه الاثار والاحكام ولا نعنى بالوجود

الخارجى

الخارجى الا هذا وايضا ما قيل بناء على الفرق بين
القيام والحصول من ان مفهوم الحيوان مثلا اذا
حصل فى الذهن فح تقوم بالذهن كيفية نفسانية
هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما
بنفس شخصية ومشخصها بمشخصات ذهنية وهو
الموجود فى الخارج واما المفهوم الموجود فى الذهن
فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر
ومعلوم فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء القائلين
بقيام الموجودات الذهنية بالذهن النافين لثبوت
كيفية مغايرة للمفهوم الحاصل فى الذهن **اقول**
معنى كلامهم ان الكلية تعرض للطبايع باعتبار انها
صورة قائمة بالنفس غير متاصلة فى الوجود مطابقة
للكثيرين والخلاف فى وجود الكلى يرجع الى ان ما يعرضه
الكلية باعتبار انها صورة غير متاصلة فى الوجود
مطابقة للكثيرين هل له وجود فى الاعيان لكن
لا بالاعتبار المذكور بل باعتبار اخر ولا شك ان
هذا الخلاف معقول متصور ثم لا يخفى ان ظ هذا
الكلام من الشارح يدل على انه يفرق بين العلم و
المعلوم بالاعتبار لا بالذات حتى يصح حمل كون الطبيعة

ذاتا مثالية على الطبيعة فيكون موافقا لمذهب
المحقق وهذا مؤيد لما نذكره ثم ما ذكره على ما
نقول نقل عن السيد المحقق من ايرادات الشارح
الجديد للتجريد وكذا قوله ولو فسر الكلية من جملة
ايراداته وما نقل من الجواب عنه فمن كلام الاستاد
المحقق وما اورد عليه فالجواب عنه مذكور في
تعليقاتنا مع ايراداتنا على الجواب المنقول والجواب
الحق عن ايراد الشارح المذكور ولا نطول الكلام
بنقله فمن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطالعتها
وما ذكره في حل الاشكال المذكور ففيه ان الطبيعة
ليس لها في الذهن وجود الا في ضمن الصورة الشخصية
على هذا الرأي فاذا كانت الصورة الشخصية موجودة
في الذهن بوجود خارجي كسائر صفات النفس فالطبيعة
ايضا موجودة في الذهن بوجود خارجي فبقي الكلام
ان ما هو الموجود في الذهن بوجود ذهني دون
الخارجي ما هو وما نقل من الجواب فهو كلام الاستاد
والقول بالمساحمة منه مبني على ان له دلائل دالة
على ان كلامهم لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد
بينه في الحواشي الجديدة للتجريد والمطالع ومن اورد

عليه

عليه فينبغي ان يورد على ادلته وبعد تمام الادلة
لا مجال لتوجيه كلامهم سوى التزام المساحمة
فما ذكره غاية التوجيه من قبلهم ولا يرد عليه شيء
وكتب قدس سره مشحونة بان العلم ليس موجودا خارجيا
حقيقة نعم قد يطلق عليه الموجود في الخارج بمعنى انه
حاصل في الذهن بنفسه لا بصورته فانه قال في حاشية
المطالع لا يقال هذا انما يتم في الموجودات الخارجية
دون العلوم فانها موجودات ذهنية لكونها صورا
عقلية وايضا عرفوا الجوهر بماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع وقالوا فائدة قيد اذا وجدت
ادخال صور الجواهر في تعريف الجوهر فانها وان كانت
باعتبار وجودها في الذهن في موضوع وكان عرضا
وكيفا لكن بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع وجوهرا فلو كانت صورة الحيوان مثلا
موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود
البياض في الجسم وهو بحسب هذا الوجود محتاج
الى الموضوع لم يصدق انها اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وايضا لو كان العلم بالحيوان
موجودا في الذهن بالوجود الخارجي وكان عرضا

باعتبار هذا الوجود فلو كان جوهرا ايضا بناءً
على اتحاد العلم والمعلوم بالماهية لزم ان يكون
شئ واحد عرضا وجوهرا معا باعتبار الوجود
الخارجي وذلك غير جائز قال الشيخ في الهيات
الشفاء بعد ما بين ان الصورة الحاصلة من الجوهر
في العقل جوهر فان قيل قد جعلتم مادة هذا الجوهر
تارة تكون جوهرا وتارة تكون عرضا وقد منعتم
هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شئ توجد
في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في
الاعيان لا يحتاج الى الموضوع ما وفيها يحتاج الى
موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية
يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس لا كجزء منها
انتهى وايضا لو كان العلم بالممتنعات موجودا في
الخارج والعلم يتحد مع المعلوم بالماهية كانت
الماهية المعلومة الممتنعة الوجود في الخارج
موجودة في الخارج هذا خلف وقد ذكر قدس سره
عند قول المص والموجود في الذهن موجود في
الخارج في جواب سؤال اورده وان اردت قيامه
به في العين اي قيامه به بحسب الوجود العيني فمم

وانما

وانما يكون كذلك ان لو كان موجودا في العين
وذلك منقول عن المحاكمات فان قلت ما ذكرت
كله انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة العقلية في
الخارج وجودا اصيلا يكون مبدأ للآثار المطلوبة
ونحن لا نقول به قلت فح يرجع النزاع لفظيا اذ نحن
ايضا لا نمنع وجودها الا الوجود العيني الذي يترتب
عليه الآثار الخارجية بل هذا ليس الا وجودا ذهنيا
اذ لم يصدق عليه حد الوجود الخارجي هذا وما
ذكره من ان الضرورة قاضية بان العلم يترتب عليه
الآثار ان اراد ان له مدخلا في ترتب الآثار في الجملة
فذلك لا يقتضي وجوده خارجا كيف وكثير من الامور
الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم المانع و
المعدوم مثل الامكان مما كان لها مدخل في وجود
المعلول في الخارج وان اراد انه مؤثر تأثيرا في الخارج
فذلك مم بل هو عين النزاع وما نقله من الجواب بقوله
وايضا ما قيل الخ جواب لشارح الجديد للتجريد وما اورده عليه من كلام
الاستاد قال المص لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان
اقول الاولى ترك ذكر الكلية لتكون المعارضة غير مختص بالدليل الثاني
قوله قدس سره اي لو كان تصور الشئ مستلزما الخ

اقول استلزام تصور الشئ وجوده فى الذهن
غير مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين
بالوجود الذهنى وايضا يتوقف الكلام على ان
الحاصل فى الذهن قائم به وهو ايضا مما يقولون به
فبناء المعارضة على المقدمتين المسلمتين عندهم
هذا ولا يخفى انه حمل كلام المص على ما حمل عليه قدس سره
لكان ذكر الكلية لغوا والاظهر ان يقال انه معارضة
للدليل المذكور على ان الحقايق الكلية موجودة فى
الذهن فتأمل قال الشارح لانا لا نعنى بالحار الا ما
حصلت فيه الحرارة قيل اقول ولقائل ان يقول ليس
الحار ما حصلت فيه الحرارة والا لزم ان يكون الزمان
حارا لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع الصفات
المتضادة الحاصلة فيه من الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة الى غير ذلك من الصفات الحالة
الحاصلة فيه بل الحار ما قام به الحرارة والحصول
اعم من القيام نعم لو بنى الكلام على ما ذهب اليه الحكماء
من ان حصول الاشياء فى الذهن على طريق القيام
فتم الكلام اقول هذا الكلام مما ذكره الشارح
الجديد للتجريد ورد عليه الاستاد بانه صرح جوابا مما

الصور

الصور العقلية بالذهن فهذا الجواب لا يوافق
ما صرح به ولا يمكن دفع الايراد عنهم به قوله
قدس سره انما التضاد فى الاعيان الجزئية قيل
اقول يمكن توجيه هذا المنع بوجه اخر يشعر به قول
الشارح لعدم تعاقبها على موضوع واحد وهو
ان يقال لا تضاد بين الطبايع الكلية اذ من علامات
التضاد التعاقب على الموضوع الواحد وعدم صحة
الاجتماع والامور الكلية لا وجود لها فى الخارج
من حيث انها كلية حتى تنظر فى حصولها هل هو على
سبيل التعاقب والاجتماع ووجودها فى الذهن
لا يجب ان يكون على سبيل التعاقب فليس التضاد بينهما
بمتحقق فافهم اقول معنى كلامه قدس سره ان التضاد
والتعاقب فى الموضوع انما يعرض للطبايع باعتبار
وجودها العينى ولا يعرض لها باعتبار وجودها
الظلى ولا يلزم من عروضها لها بالاعتبار الاول
عروضها لها بالاعتبار الثانى وهذا هو ما ذكره
هذا القائل بادنى تغيير فى العبارة والتقدير فتأمل
ثم لا يخفى ان ما ذكره انما هو على راى من يقول بحصول
الاشياء بانفسها فى الذهن قوله قدس سره لا خفاء فى

فى ان المدعى ان للاشياء الخ **اقول** ما مر من دليل
الوجود الذهنى لو تم لدل على ان للاشياء التى
ليس لها وجود فى الخارج وجودا فى الاذهان فما
ذكره قدس سره محمول على ان المنسوب اليه هى الماهيات المعقولة
لا اشباحها المختلفة بها فى الحقيقة ثم لا يخفى ان
حمل كلام المص والشارح على مذهب التحقيق ممكن
فان قوله ان ادراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها
فى الذهن معناه ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول
عينها اى حصولها باعتبار الوجود العينى كما اشار
اليه قدس سره حيث قال فى هذه الحاشية قلنا
حصول عين الحرارة والبرودة يقتضى ذلك اى
حصولهما فى محل موجودتين بالوجود الاصيل
والقائلون بحصول ماهيات الاشياء فى الذهن
لا يقولون ان ماهيات الاشياء حاصلة فى الذهن
بوجودها العينى واما لفظ المثال والشبح فماؤول
كما ذكره فى الحاشية المصدرة بقوله اذا حمل مراد
القوم فلا دلالة فى كلام الشارح على القول
بالشبح على ما هو المشهور قيل **اقول** وفيما اورده
قدس سره على الجواب نظر اذ ليس المفروض ان الموجود

فى الذهن

فى الذهن ماهية الحرارة بل شبحها والموجود فى
العين ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى
الوجودين شيئا واحدا بل المفروض على ما ذكره الـ
الشارح هو ان الموجود فى الذهن هو ماهية
الحرارة الا ان وجودها فى الذهن ليس عبارة عن
قيامها بالذهن بل هو عبارة عن قيام شبحها
بالذهن فالمنسوب الى الوجودين واحد وهو ماهية
الحرارة وليس كل من يقول بقيام الصورة بالذهن
يقول بوجود تلك الصورة فيه حتى يلزم عليه ان يكون
الموجود فى الخارج شيئا والموجود فى الذهن شيئا
آخر بل القائلون بالصورة يقولون ان قيام الصورة
بالذهن بحسب الخارج وهو عبارة عن وجود ذى الصورة
فى الذهن ووجود الصورة فى الذهن عبارة عن
قيام صورة اخرى منها بالذهن لا عن قيامها بها
واما ما ذكره قدس سره فى الجواب فهو حق وتلخيصه
ان وجود الاشياء فى محالها يتصور على وجهين
وجودها فيها بالوجود الاصيل اى وجودها بحيث
يترتب عليها اى على قيامها بها الآثار ووجودها
فيها بالوجود الغير الاصيل اى وجودها بحيث لا يترتب

قوله اذ لا يمكن ان يقال الخ اقول يجوز ان يكون للشئ وجودين كلاهما ذهنيان لكن احدهما لا يكون منشأ للاثار والاخر يكون وهذا والخارجى فى ترتب الاثار كما قرره صاحب هذا الجواب فى العلم فاطلق الوجود الخارجى ههنا واراد به ما يكون وهذا فى ترتب الاثار فلا يبقى على مقصوده ما ذكره من لوازم الماهية فافهم حاشيه قدكه

عليه الاثار والاحكام ووجود الموجودات
الذهنية فى الذهن من القسم الثانى اى وجودها
فيه وجود غير اصيل لا يترتب عليه الاثار والاحكام
فلا يلزم من وجود الحرارة والبرودة فى الذهن
كون الذهن حارا او باردا وانما يلزم ذلك ان لو كان
حصول الحرارة والبرودة فيه وقيامها به حصولا
اصيلا يترتب عليه الاثار والاحكام كحصول السواد
بالجسم والشجاعة بالنفس وهو ممنوع وعلى هذا التوجيه
لا يرد عليه الاشكال بلوازم الماهيات وصفات
المعدومات بان يقال هذا الجواب مخصوص بما ادعى
الخصم اتصاف الذهن بالاشياء الموجودة فى الخارج
من الحرارة والبرودة وامثالها ولا يقلع مادة
الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية
والفردية مثلا او بالصفات المعدومات كالامتناع
وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية
مثلا فى الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية وكذا لو حصل الامتناع فى الذهن لزم
ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل

فيه

فيه الامتناع لم يكن التفصى عنه بهذا الجواب اذ لا
يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بوجودها العينى وذلك لما عرفت
من ان المراد بوجودها الاصيل وجودها فى محالها
وقيامها بها قياما يترتب عليه الاثار لا وجودها
فى حد ذاتها فى الخارج ولا شك ان وجود لوازم الماهية
للماهية فى الذهن وقيامها بها فيه قيام يترتب عليه
الاثار والاحكام واقلها اتصاف المحل بها ولا يلزم من
قيام لوازم الماهية بها فى الذهن قياما يترتب عليه
الاثار ان يكون قيام تلك اللوازم فى الذهن وحصولها
فيه ايضا بحيث يترتب عليه الاثار وبالجملة حصول الصفات
لغير الذهن البتة يكون حصولا يترتب عليه الاثار واقله
اتصاف المحل بتلك الصفة واما حصولها للذهن فقد يكون
حصولا لا يترتب عليه الاثار كحصول الشجاعة للنفس وهذا
الحصول ليس وجودا ذهنيا ولا يقال للصفة من حيث
حصولها بهذا النحو من الحصول انها موجودة فى الذهن
وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الاثار اصلا كحصول
الحرارة والبرودة فى الذهن وهذا هو الوجود الذهنى
اقول المذاهب المشهورة فى تصور الاشياء بحصول

بحصول صورتها فی الذهن لما انحصر فی مذهب التحقیق
وهو ان ماهیات الاشیاء تحصل فی الذهن بان تکون
قائمة به ومذهب الشبح وهو ان الماهیات لم تحصل فی
الذهن حقیقة بل شبحها قائم بها وحصولها فی الذهن
مجاز عن قیام شبحها به علی ما نقل المحققون مذهبهم
ولما لم یکن یمکن حمل کلام الشارح علی الاول بزعمه
حمله علی الثانی نعم ههنا مذهب ثالث ذکره شارح
التجرید وهو ان الاشیاء حاصلة فی الذهن بانفسها
وکانت هناک کیفیة قائمة بالذهن ویمکن حمل کلام
الشارح علیه لکنه غیر مشهور بل الظاهر انه من مخترعات
الشارح المذکور وقد ذکره فی توجیه مذهب القائلین
بحصول الاشیاء انفسها فی الذهن فکیف یتیسر توجیه
مذهب الشبح بذلک ورد علیه الاستاد والسید السند
بانه جمع بین مذهب التحقیق والقول بالشبح واما ما ذکره
بقوله وتلخیصه ان وجود الاشیاء فی محالها یتصور
علی وجهین الخ فمذکور فی شرح التجرید والاشکال بلوازم
الماهیة وبصفات المعدومات کالامتناع مما اورده
شارح التجرید والدفع الذی ذکره من کلام الاستاد
المحقق قال الشارح ای فلا نم قبول الذهن لهما معناه

لانم

لانم قبول الذهن لعین الحرارة والبرودة ای لانم
ان الذهن قابل لهما بوجودهما العینی علی ما اشار
الیه قدس سره اولا نم قبول الذهن لماهیتهما بناء
علی حمل الکلام علی القول بالشبح فلا یرد ما قیل
انه اذا حصلت فی النفس فکیف لا یکون قابلة لها
فلا حاجة الی تکلف فی الجواب من ان المراد من عدم
قبوله لهما عدم انفعاله عنهما وعدم ترتب الاثار
علیهما فتامل قال المص فانهم اتفقوا علی ان جمیع الامور
الخ قیل اقول هذا لا یصلح سندا لما ذکره اذ لیس ارتسام
الاشیاء فی العقل الفعال ارتساما خارجیا بل وجود
الاشیاء فیها وجود ذهنی اقول هذا سهو فکانه لم ینظر
الی الحاشیة التی نقلها بعد ذلک حیث قال فیها واما
وجودها فی الامور الغائبة عنا وجودا عینیا اصیلا
فلیس مذهبهم فانه صریح فی ان مراد السائل من الوجود
فی الاشیاء الغائبة الوجود الخارجی وکلام المص
ایضا صریح فیه فان قوله او فی شیء من الموجودات الغائبة
عنا عطف علی قوله قائمة بنفسها بحسب المعنی فلفظ موجودة
المذکورة ثمة مقدر ههنا ولا شک انه بمعنی الوجود
العینی فکذا ههنا قال الشارح فلم یذهب الی انها صورة

قائمة بنفسها قيل اقول ليت شعرى ان هذا الفاضل
من اين يقول بذلك وقد نقل كثير من كبار الحكماء و
العلماء عن افلاطون انه اثبت فى الطبيعيات للطبايع
الكلية وجودا مجردا ثابتا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى
فى استعمالاتهم قال الشيخ فى الهيات الشفاء فى ابطال مذهب القدماء
الاقدمين فى المثل والتعليميات واول ما انتقلوا عن
المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة
توجب وجود شيئين فى كل شئ كالانسانين فى معنى
الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول
مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا
فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل
واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هى المعقول
واياها يتعلق العقل اذا كان المعقول امرا لا يفسد
وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم و
البراهين ينحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف
بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الرأى و
يقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك
فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس
المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق وقال

الامام

الامام فى الملخص فى البحث الاحدى والعشرين فى المثل
المنقول عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من
شخص باق ازلى ونحن قد نصرنا هذا القول فى باب الوجود
كما عرفته وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك
فى وجود هذا الانسان فان الانسان الذى هو جزء
من هذا الانسان موجود والانسان مشترك بين
هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرد
عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات
العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد
عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من اثبات
انسان مجرد عن كل العوارض هذا كلامه ثم نقل الجواب
عنه وادلة ارسطو على بطلانه وامثال ذلك فى كتبهم
كثيرة فخفى هذا ليس الا لقلة التتبع اقول ما ذكره هذا
الفاضل الشارح توجيه ما ذكره الشيخ المقتول ونقل
عنه فى المواقف فنسبه قلة التتبع اليه اولى من
نسبته الى الفاضل قوله قدس سره هذا الكلام مبنى
على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود اقول
الجزم على بناء السؤل على هذا التوهم على ما يتبادر
من اللفظ لا يلايم توجيه السؤال بما ذكره بقوله

فان قيل اذ لا يخفى ان السئوال المذكور فى المتن
ظاهر الانطباق على هذا التقدير هذا قيل **اقول**
المراد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام
فلا يرد عليه ما قيل من انه ان اريد بالاثار والاحكام
مطلق الاثار والاحكام فالوجود الذهنى مصدر
لمطلق الاثار والاحكام كالمعقولات الثانية وان
اريد الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور اذ لا
يترتب على الموجودات الذهنية من حيث انها موجودات
ذهنية اثر اصلا وانما يترتب الاثر على العلم وهو
من الموجودات الخارجية على ما قرر مثلا الكلية اذا
حصلت فى الذهن لا يترتب عليها من حيث انها موجودة
فى الذهن اثر اصلا نعم يترتب على صورتها الشخصية
التى هى العلم اثر فان قلت كما ان للكلية مثلا وجودا
فى الذهن عند تعقلها كذلك لها وجود للكلى عند
وجود الكلى فى الذهن وليس هذا الوجود وجودا خارجيا
لها بل هو وجود ذهنى لها وقد صرح المحقق الدوانى
بان وجود لوازم الماهية لها فى الذهن وجود ذهنى
لها ولا شك انها منشأ الاثار والاحكام واقلها
اتصاف المحل بها فالوجود الذهنى منشأ للاثار فى الجملة

قلنا

قلنا ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها
ولا وجود لوازم الماهية للماهية فى الذهن وجودا
ذهنيا لها ومن قال به فقد اخطأ اذ لا شك ان الشئ
باعتبار وجوده فى الذهن معلوم ومدرك بل لا معنى
لكون الشئ موجودا فى الذهن الا كونه معلوما ومدركا
فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا
لها لكان تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا
لو كان وجود الكلية للكلى الموجود فى الذهن وجودا
ذهنيا لها لكان الكلى عالما بالكلية باعتبار قيام
الكلية به اذ كون الكلية موجودة فى الذهن مستلزمة
لمعلوميتها بل عين معلوميتها ولا شك انها باعتبار
قيامها بالكلى ليست معلومة لمن يكون فى ذهنه الكلى
اذ معلوميتها له باعتبار قيامها بذهنه ولو جاز
ان يكون الشئ معلوما لشئ باعتبار قيامه بغيره
لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار قيامها
بذهن عمرو مثلا وهو سفسطة محضة فبقى ان
يكون معلومة لما هى قائمة به وهو الكلى والقول بان
قيامها بالكلى وجود ذهنى لها لا لمن فى ذهنه الكلى
بل للشخص اخر ظاهر البطلان انما القول بكون ذلك القيام

وجودا ذهنيا لمن فى ذهنه الكلى وهو بين بل وجود
تلك العوارض لمعروضاتها وجود اصيل لا بمعنى ان
لتلك العوارض وجودا اصيلا بل بمعنى ان قيامها بمحالها
واتصاف المحال بها قيام اصيل واتصاف خارجى
يترتب عليه الاثار والاحكام فان قلت ما تقول وقد
ناقضت قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان
اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهنى
وليس اتصافا خارجيا وكذلك اتصاف الماهية بلوازمها
فى الذهن اتصاف ذهنى قلت معنى قولهم ان اتصاف الاشياء
بالمعقولات الثانية اتصاف ذهنى هو ان الاشياء بشرط
وجودها فى الذهن تكون متصفة بها لا بحسب الوجود
الخارجى ومعنى قولنا ان ذلك الاتصاف خارجى هو ان
ذلك الاتصاف منشأ للاثار والاحكام ولا منافاة بينهما
لجواز ان يكون عروض امر لامر بشرط وجود المعروض
فى الذهن لكن يكون ذلك العروض والاتصاف منشأ
للاثار والاحكام فالمغالطة من اشتراك اللفظ فلا حاجة
الى الجواب عن ذلك الايراد بان المراد بالمنشأ المصدر
هو الفاعل والموجود الخارجى يكون فاعلا للاثار و
الاحكام بخلاف الموجود الذهنى فانه ليس فاعلا للاثر

مامع

فقوله فى الوجود ولا يقال لوازم الماهية مترتبة عليها ولا استتباع بحسب الوجود فيها لانه يقال ان المحقق الدوانى حقق ان كلام القوم ان لوازم الماهية لا مدخل فيها لخصوص احد الوجودين بل مدخلية الوجود المطلق ... فى التعليقات ... عبد الرحمن

مامع انه مدفوع لا لان الموجود الذهنى ايضا
قد يكون فاعلا كالعلة الغائية فان وجودها
فى الذهن باعث على فاعلية الفاعل على ما قيل فانه
مردود بان الباعث على فاعلية الفاعل هو العلم
بالغاية لا الغاية باعتبار وجودها فى الذهن
وقد عرفت انفا ان العلم من الموجودات الخارجية بل
لان فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلوم
بل عدمها يقرب ان يكون معلوما ولا بان معنى الوجود
الخارجى والذهنى بديهى وما ذكر فى تفسيرهما تنبيه
فانه ايضا مما يمكن ان يناقش فيه بمنع الضرورة
ولا بان المراد من الاثار والاحكام الاثار والاحكام
الخارجية ولا دور اذ معنى الاثر الخارجى هو ان يكون
مترتبا على ذلك الشئ فى خارج الذهن لا ان يكون
مترتبا عليه بحسب وجوده الخارجى لان فيه نظرا
اذ يلزم ان لا يكون صفات النفس موجودة فى
الخارج لان اثارها ليست مترتبة عليها فى خارج
الذهن فتأمل على انه يمكن ان يناقش ويقال لا معنى
للترتب الا الاستتباع بحسب الوجود فتدبر اقول
تفريع قوله فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها

وجودا ذهنيا لكانت تلك المعروضات عالمة
بتلك العوارض على ما سبقه والتزامه منه من
العجايب اذ لا شك ان وجود الشئ فى الذهن انما
هى معلومية بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة الى شئ
اخر يكون موجودا فيه بالوجود الذهنى كيف وكون
الشئ عالما مشروط بكونه مجردا وكونه مدركا مشروط
بكونه من القوى المدركة على انه قد صرح الشيخ فى
الاشارات وغيرها بان قيام الشئ بذاته شرط
لكونه عالما واما كون العلم من الموجودات الخارجية
فقد عرفت فساده واما اختياره ان لتلك العوارض
وجودا اصيلا لمعروضاتها فسهو لانه لو كان الامر
كذلك لكان اتصاف الاربعة فى الذهن بالزوجية
بل اتصاف الانسان بالكلية فيه مشروطا بوجود الموصوف
فى الخارج لما تقرر عندهم ان ثبوت الشئ للشئ يستدعى
ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
بل يلزم ان لا يتصف الممتنع بالامتناع ما لم يوجد فى
الخارج الى غير ذلك من المفاسد والقول بالالتزام
ان هذه الموصوفات ما لم توجد فى الخارج لم يتصف
بتلك الصفات لكن وجودها فى الخارج من جهة قيامها

بالذهن

بالذهن لا خارج الذهن يجعل النزاع لفظيا اذ
ليس مقصوده سوى ان هذا الاتصاف ليس مثل اتصاف
الجسم بالبياض والحركة والشكل الذى يترتب عليه
الاثار الخارجية فتامل ثم ما ذكره من تحقيق المعقول
الثانى والاتصاف الخارجى والذهنى يدل على عدم التامل
فى كلام القوم فانهم صرحوا فى مواضع كثيرة بان
الاتصاف الخارجى ما يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف
كما ان الاتصاف الذهنى ما كان الذهن ظرفا لنفسه
وقد صرحوا بان المعقول الثانى ما يكون ظرف الاتصاف
به الذهن فقط ولوازم الماهية ظرف الاتصاف بها
الذهن والخارج معا فالحاصل ان اتصاف الانسان
بالكلية مثلا ما لم وجود الكلية فى الانسان فان كان
ظرف هذا الوجود هو الخارج يستدعى وجود الموصوف
فى الخارج ولم يكن الكلية معقولا ثانيا لان المعقول
الثانى ما يكون وجوده فى الموصوف انما هو فى الذهن
فقط ح صرحوا بانه لا بد من ان لا ينعقد القضية الخارجية
فى حمله على الموصوف ثم كون الغاية باعتبار وجودها
فى الذهن فاعلا لفاعلية الفاعل مصرح به فى كتب القوم
وقد صرح به الشيخ فى كتبه وكون العلم من الموجودات

الخارجية انما هو على قول الشيخ على ما صرح به السيد
اسكنه الله تعالى فى صدر الجنان فى حاشية التجريد
او على ان المراد ما يحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب
الاثار على ما صرح به المحقق الشريف وبالجملة لم يثبت هذا
عند هذا القائل ومنع الضرورة فى بداهة الوجود مع
انه مكابرة خلاف الاداب وكذا كون فاعلية جميع
الموجودات الخارجية غير معلوم واما ان عدمها معلوم
فغير مسلم الا ان يقال الهيولى عندهم قابلة محضة
وليست بفاعلة اصلا وح يجاب بعد تسليم ذلك
بان المراد ان الموجود الخارجى ما يكون من شانه ان
يكون مبدأ للاثار وان كان من شان نوعه ذلك
فتأمل والنقض بصفات النفس يندفع بان المراد
بالترتب خارج النفس لا يكون ذلك الترتب بحسب
التصور والعلم وترتب الاثار على صفات النفس لا يتوقف
على تصورها وشعور النفس بها فتأمل قال الشارح
على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة بها فى الذهن
بحيث لو وجدت فى الخارج اى قائمة بنفسها لكانت
هى بعينها لا يخفى ان هذا القول انما هو على رأى ارباب
التحقيق القائلين بوجود الاشياء فى الذهن انفسها

فيلزم

فيلزم وجود ماهية الممتنع فى الخارج والجواب
ان الممتنع ما يكون وجوده الخارجى وجودا قائما بنفسه
محالا لا ما يكون وجوده الخارجى مطلقا محالا وهذا
الكلام من الشارح ناظر الى ما اختاره السيد اسكنه
الله تعالى فى صدر الجنان فى حاشية التجريد بان صورة
الحيوان مثلا فى الذهن كيف وفى الخارج جوهر وان
باختلاف الوجود ينقلب الذات وبذلك يتيسر الجمع
بين قولهم الاشياء حاصلة فى الذهن بنفسها وقولهم
الصور العلمية لا يكون الا من مقولة الكيف ولا يتوهم
ان هذا هو القول بالشبح اذ لم يقل بكون الشبح والصورة
اذا وجدت قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشئ بل وجود
الشبح عندهم فى الذهن وجود اصيل ووجود
الصورة عند هذا القائل على ما صرح به وجود
غير اصيل بل ظلى ولا يخفى انه لو لم يقل بالانقلاب
اشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان يقال معنى قولهم
انها كيفيات انها شبيه بها على ما ذكره بعض المحققين
وتمام تحقيق ذلك يطلب من حاشية التجريد قال
المص الوجود خير والمعدوم شر هذه مقدمة مشهورة
ما صححوها بالحجة بل قنعوا فيها بالمثال لعل هذا من

من المص اشارة الى ان الدعوى نظرية يحتاج في تصحيحها
الى حجة لكنهم اهملوا بل قنعوا بالمثال وقد اندفع ذلك
بما ذكره قدس سره بقوله الحكمان بديهيان وايراد الامثلة
للتوضيح لا للتصحيح قال الشارح الا ان الامام ذكر
في شرح الاشارات يعني ان المدعى على ما نقل الامام
عكس ما ذكره المص قوله قدس سره الحكمان بديهيان
وايراد الامثلة للتوضيح قال بعض المحققين ويمكن
ان ينبه على تلك المقدمة بوجه اخر غير التمثيل بان
يقال اذا فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل بسببه
نقص في شيء من الاشياء اصلا فلا شك في ان وجوده
خير فانه خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى
شيء من الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم
والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له قال
الشارح لانه محل الخلاف يعني لما كان كون المعدوم
الممتنع شيئا باطلا ضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان يضم
الى المعدوم الممكن وادخاله في الحكم عليه وفي الاستدلال
على الحكم عليه اذ المسئلة لا بد ان لا يكون ضرورية
صرفة فلا يرد ما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع
الخلاف في المعدوم الممكن تخصيص البحث به ومن

قال

قال بوجوب اخذ الحكم على وجه لا يشتمل الحكم
على ما اتفق عليه ثبوت هذا الحكم له قوله قدس سره
وقد يقال لا يعقل من الثبوت والتقرر الخ اقول الامر
كذلك في الواقع وعندهم ايضا اي معنى التقرر في
الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر ليس
هو الوجود وليس هو الكون المفسر بالوجود على ما
فسره الشارح وكون التقرر في الخارج هو الوجود
فيه ليس مسلما عندهم بل نزاعهم في ان المعدوم ليس بشيء في
قوة ذلك على ما يدل عليه كلام المتن فدعوى الضرورة
فيه راجع الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه اللهم الا
ان يقال الدعوى ضرورية وما ذكره المص تنبيه لا استدلال
ولكن ذلك لا يلائم ما ذكره المص بقوله واحتج الامام الخ
وتفصيل النظر انه يقال ان اريد بالكون غير الوجود
فقوله فما لا يكون له كون في الخارج الخ مم اذ المفروض
انه ليس له وجود في الخارج لا انه ليس له كون فيه وان
اريد بالكون الوجود فقوله والا لكان لها كون في
الخارج مم قوله قدس سره قال المص في شرح الملخص الخ
قيل اقول ههنا بحث اذ المسئلة المذكورة ههنا هي ان
المعدوم ليس بشيء ولا شك في ان المسئلة ليس من تفاريع

تفاريع كون الوجود زائداً على الماهيات اذ على
تقدير كون الوجود عين الماهية يكون المسئلة
بحالها بل لامجال للتفيهاح لما ذكره من لزوم التناقض
نعم لو قال القول بكون المعدوم شيئاً فرع لكون الوجود
زائداً او قال الخلاف في ان المعدوم شئ او ليس بشئ
من تفاريع كون الوجود زائداً اذ على تقدير كون الوجود
عين الماهية لايكون المعدوم شيئاً البتة لكان صحيحاً
اقول هذه المسئلة في كلامه اشارة الى النسبة
الايجابية التي يدل عليه السلب التزاما على ما تقرر
في المنطق او الى النسبة في نفسها من غير خصوصية
الايجاب والسلب فيرجع الكلام الى ما استحسنه
من القولين قال الشارح لامتناع صدق المنفي بدون
المعدوم قيل اقول وهذا الوجه يبطل الاخصية
ايضا الا ان المدعى لما كان ثابتا على تقدير الاخصية
ايضا لم يتعرض لابطال هذا الاحتمال وتم الاستدلال
على تقديرها ايضا اقول السؤال المذكور لايندفع
بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر
في الثلثة المذكورة يدل على صحة الحصر في الاثنين فلا
يصح الترديد بين الثلثة لان الشق الثاني غير محتمل

فان نظر

قوله يندفع نظر الشارح ووجه اندفاعه ان نظر الشارح وارد على الملازمة الثانية القائلة واذا وجب ذلك فهو اذن ثابت ويراد بذلك عدم عينية مفهومي المعدوم والمنفي ويراد من الثاني فمفهوم المعدوم اذن عين مفهوم الثابت فلا يتم الملازمة لما ذكر في نظر الشارح واذا اريد ذلك الاشارة الى عدم صدق مفهوم المنفي على جميع افراد المعدوم يكون معنى الثاني فافراد المعدوم يصدق عليها مفهوم الثابت فيتم الملازمة لان صدق المنفي على افراده لاينافي صدق الثابت عليها لجواز ان يصدق كل منهما على غيره يصدق عليه الآخر هذا ولكن لايخفى عليك انه على هذا لايتم الاستدلال ايضا لانه يرد عليه النظر الثاني للمص كما اشار اليه بقوله لصحة نظرى المص
عبد الرحمن

فان نظر الى هذا الدليل لم يصح الترديد بين الثلثة
وان قطع النظر عنه لم يصح الحصر فيها بناء على الاحتمال
الرابع بل الخامس ايضا وظان هذا لايندفع بما ذكره قال
الشارح لان يصدق عليه المنفي قيل اقول المراد بعدم
الفرق عدم الفرق في الصدق وملخصه ان المعدوم
ان كان اعم من المنفي لكان صادقا على جميع افراده فلو كان
المنفي صادقا ايضا على المعدوم لم يكن بينهما فرق بحسب الصدق
اي يكون المنفي صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم
صادقا على جميع افراد المنفي فلا يكون ما فرض عاما عاما
وعلى هذا التوجيه يندفع نظر الشارح واحد نظرى
المص كما سنبين ان شاء الله تعالى اقول نظر الشارح
والمص انما للفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظاهر العبارة
ما فهما والامر فيه سهل على ان هذا التوجيه مما نبه
عليه قدس سره في الحاشية واشار الى جوابه حيث
قال ولا يلزم بطلان العموم الخ فليتنبه قال الشارح
والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف قيل
اقول هذا لم اذ المنفي هو ذو النفي ومعروضه فمقابله
معروض الثبوت اي الثابت فالاولى في التوجيه
ان يقال مفهوم المعدوم ليس عين مفهوم المنفي عينين يكون الخ

مفهوم الثابت اذ المغاير للمنفي هو الثابت اقول هذه
مناقشة في غاية السخافة اذ ظاهر ان مراد الشارح
بالمفهوم ما يكون باعتبار الدلالة التضمنية او
المراد بالمبدأ المشتق على ما هو المشهور والتعبير
بالمبدأ انما هو لئلا يتوهم من المشتق ما صدق عليه
بل حمل على نفس المفهوم قال المص فهو اذن ثابت قيل
اقول ان اراد انه على تقدير كون المفهوم منه الثبوت
ان مفهومه عين مفهوم الثابت فهو مم والسند ظ
اذ الثابت هو ذو الثبوت وان اراد انه يصدق عليه
الثابت فهو على تقدير التسليم لا يستلزم صدق قوله
كل معدوم ثابت لجواز ان يصدق شئ على مفهوم
ولا يصدق ذلك الشئ على فرد ذلك المفهوم كالجنس
فانه يصدق على مفهوم الحيوان ولا يصدق على
افراده اقول نختار الاول والمنع والسند ساقط
لما عرفت آنفا قال الشارح لجواز صدق المنفي عليه
قيل اقول هذا يدل على انه حمل كونه ثابتا على كونه فردا
للثابت اذ المنافي لصدق المنفي هذا لا على كونه عين
مفهوم الثابت اذ لا منافاة بين كون الشئ عين
مفهوم الثابت وبين كونه فرد المنفي لجواز كون مفهوم

فردا النقيضه الا ترى ان الموجود معدوم واللاشئ
شئ اقول قد كتبنا ذلك في سابق الزمان ويمكن توجيه
كلام الشارح بان بناء كلام المستدل بتوجيه
الشارح على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم عين
مفهوم المنفي لكان عين مفهوم الثابت على ما يفهم
من التلخيص الذي ذكره قدس سره ويدل عليه قول
الشارح ولعدم انحصار الماهيات في النفي المحض
والعدم الصرف واذا كان مفهوم المعدوم عين
مفهوم الثابت لكان جميع افراده مندرجا تحت
مفهوم الثابت ولهذا قال وكل معدوم ثابت واراد
بقوله ولا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته انه
لا يلزم من عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم
المنفي كونه عين مفهوم الثابت حتى يندرج افراده
في مفهوم الثابت فالمراد من ثبوته ثبوت افراده
اللازم من كون المعدوم عين مفهوم الثابت فيلايم
اجزاء الكلام ويندفع عنه ما ذكره قال الشارح و
لعدم انحصار قيل وايضا ينتقض هذا الدليل بانه لو تم
لدل على انه لا يكون مفهوم اعم من مفهوم مثلا نقول لا
يجوز ان يكون الممكن اعم من الانسان لانه يجب ان لا يكون

المفهوم منه عين المفهوم من الانسان والا لم يبق
بين العام والخاص فرق واذا وجب ذلك والمفهوم
من الانسان هو الحيوان الناطق فيلزم ان يكون المفهوم
من الممكن هو اللاحيوان الناطق اذ المغاير للحيوان الناطق
هو اللاحيوان الناطق فهو اذن لاحيوان ناطق وهو
اى الممكن صادق على الانسان فنقول كل انسان ممكن
وكل ممكن لاحيوان ناطق فكل انسان لاحيوان ناطق
وانه مح اقول هذا النقض ظ بحيث لا يخفى على الخواص والعوام
قال المص لكن الصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت قيل اقول
ههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول على ما ذا حمل قول المستدل
ان المعدوم لو صدق عليه المنفى لم يبق بينهما فرق فان
حمل على ان جميع افراد المعدوم لو كان فردا للمنفى لم يكن فرق
فهو حق ولا يرد عليه منعه الاول اذ لا شك ان جميع
افراد المعدوم اذا كان فردا للمنفى والمفروض هو ان المنفى
اخص من المعدوم فجميع افراد المنفى ايضا يصدق عليه
المعدوم فلم يكن بين المعدوم والمنفى فرق بحسب الصدق
والقول بامتياز الخاص عن العام بامتناع وجود
الخاص فى الخارج بخلاف العام فانه يمكن وجوده فى
المعدوم الممكن الوجود ظاهر الفساد على هذا التقدير

وان حمل

وان حمل على ان بعض افراد المعدوم لو كان فردا
للمنفى لم يبق بينهما فرق فهذا الايراد غير وارد عليه
او على تقدير تسليم ان بعض افراد المعدوم لو كان
منفيا لم يبق بينهما فرق يكون الصادق قولنا كل
معدوم ثابت لا بعض المعدوم ثابت وهو ظ وان حمل
على ان مفهوم المعدوم لا يصدق عليه المنفى والا لم
يبق بينهما فرق فمع قطع النظر من انه لا حاجة فى بيان
الفرق الى ما ذكره اذ الفرق ظ ح فما الباعث على
هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده ولم يحمل على احد
الاحتمالين المذكورين تقليلا للايراد اقول سيظهر
لك ان الوجه الثالث الذى ذكره لا ينطبق عليه كلام
المتن ايضا قوله قدس سره والتلخيص ان يقال الح توضيح
المقام ان بناء كلام الشارح على الوجه الاول
ولا يرد عليه سوى ما اورده الشارح بقوله و
فيه نظر والوجه الثانى محمل صحيح للاستدلال لكن
لا ينطبق عليه الشرح على ما يدل عليه قول الشارح
اى يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من المنفى
لان لا يصدق عليه المنفى وقوله ولعدم انحصار
الماهيات فى النفى المحض والثبوت واما المتن فالايراد

الاول فيه وان امكن تطبيقه عليه على ما لا يخفى
لكن لا ينطبق عليه الايراد الثانى ديجب ان يقول ح
بدل قوله لكن الصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت
قولنا لكن الصادق ح قولنا مفهوم المعدوم ثابت
على ان يكون قضية طبيعية لا جزئية او مهملة ووجهه
قدس سره بان مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا كان افراده
مندرجا تحت مفهوم الثابت لان ما كان ثابتا فى نفسه
كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه على ما لا يثبت اصلا كافراده
لا يقال المعدوم بمعنى السالبة المحمول وعندهم انها
لا يقتضى وجود الموضوع بل يساوى السالبة لانا نقول
المراد بالثابت الثابت فى الخارج وكل مفهوم يكون
ثابتا فى الخارج يمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه بديهة
وكون السالبة المحمول لا يقتضى وجود الموضوع
لا يقدح فيه لان عدم الاقتضاء انما هو بمجرد السلب
والاقتضاء الذى ندعيه باعتبار انه من قبيل الثابت
فى الخارج وبما قررنا ظهر امران احدهما اندفاع ما
ذكره المص من الجواب الثانى لان ثبوت مفهوم فى
الخارج يقتضى ثبوت جميع ما صدق عليه ذلك
المفهوم يكون القضية كلية وثانيهما اندفاع ما ذكره

قدس سره

لعل وجه الاشارة الى ان ذلك الاندفاع فيه نوع خفاء فان ما حققه المحشى انما هو فى ان صدق الثابت على مفهوم المعدوم يستدعى صدقه على افراده وما ذكره
قدس سره فى صدق المنفى على مفهوم المعدوم واين هذا من ذلك ووجه التوفيق ان المراد اندفاع ما ذكره قدس سره بالمقايسة الى ما حققه ههنا
وذلك بان يقال ان مفهوم المعدوم اذا صدق عليه المنفى كان افراده مندرجا تحت مفهوم المنفى لان ما كان منفيا فى نفسه كمفهوم المعدوم
يمتنع صدقه على ما لا يكون منفيا اصلا كافراد المعدوم اذ لا فرق بين المنفى والثابت وان ثبت هذا بما منعه قدس سره مستندا بالحيوان
والجنس فنقول ذلك ليس اولى بالورود مما حققه هذا المحشى على ما عرفت فتفكر فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام محى الدين

قدس سره بقوله ولا يلزم بطلان العموم ايضا
وذلك ظ فتامل والوجه الثالث لا ينطبق عليه
كلام الشارح وهو ظ ويمكن تطبيق المتن عليه
بان يحمل الصدق فى الاول اى صدق مفهوم المنفى
على ما صدق عليه المعدوم على الايجاب الكلى على ما
اومى اليه الشارح حيث قال الوجوب كون المحمول
اعم او مساويا فان صدق هذا انما هو على تقدير
الايجاب الكلى على ما اشار اليه قدس سره وح يصير
دعوى عدم الفرق على تقدير الصدق الكلى اقرب مما
اذا حمل على الصدق الجزئى فمنع اولا عدم الفرق
على تقدير الصدق المذكور اى عدم الفرق بحسب المفهوم
على ما يتبادر من اللفظ ثم سلم لزومه ومنع ان الصادق
ح اى حين ظهر بطلان الصدق الكلى الايجابى بل
صدق السلب الجزئى وهو قولنا بعض المعدوم ليس
بمنفى الذى فى قوة قولنا بعض المعدوم ثابت لكن
يأبى عنه ما ذكره من السند للمنع الاول لانه اذا فرض
ان المنفى يصدق على المعدوم صدقا كليا فلا مجال
لان يقال يصدق المعدوم بدون المنفى فى المعدوم
الممكن وظهر مما ذكرنا ان كلام المص لا يصح توجيهه

بوجه وجيه فتأمل قال الشارح وقد احتجوا عليه
قيل فان قيل يلزم الاستدراك على ما ذكره من
الدليل على الكبرى اذ يكفي ان يقال في بيان الكبرى
ان المعلومية صفة ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية
لشئ فرع ثبوت المثبت له فيلزم ههنا ثبوت المعدوم
الممكن فلا حاجة الى مدخلية التميز في ذلك اقول كون
المعلومية صفة ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق
عليه بين الجمهور بخلاف التميز اذ لا خلاف في
ثبوته اقول المراد بالثبوتي ههنا ما يكون السلب
غير داخل في مفهومه على ما صرح به المحشي العلامة
قدس سره في اثبات الوجود الذهني وكون المعلومية
ثبوتية بهذا المعنى مما لا شك فيه فظهر ان في الدليل
استدراكا فتأمل فيه قال الشارح منشأ هذا الكلام
هو الجهل بان للماهية وجودا في الذهن اقول وذلك
لانه على تقدير ثبوته لم يتم الدليل المذكور لانه اذا اريد
بقوله كل معلوم ثابت انه ثابت في الخارج فمم وان اريد
انه ثابت في الذهن فاللازم ثبوت المعدوم في الذهن
وهو غير المط وكلام الامام اشارة الى حل الدليل
المذكور كما ان كلام المص معارضة لدليل الكبرى

على ما و

على ما وجهه الشارح وان امكن حمله على المنع
والسند ويمكن نقض الدليل بالممتنع وهو انه
يلزم منه كون الممتنع ثابتا قال الشارح لا يقولون
للممتنع انه معدوم اقول المتبادر من ظاهر هذه
العبارة وما ذكره قدس سره في الحاشية ان
المعدوم عندهم مباين للمنفي والمشهور ان المعدوم
عندهم اعم من المنفي كما ان الثابت اعم من الوجود
قوله قدس سره لانا نقول انما يلزمهم ذلك اقول اذا
قطع بدن زيد وانفصل الى اجزاء صغيرة جدا و
فرق تلك الاجزاء في اقطار العالم او احرق وجعل
رمادا الى غير ذلك فالحكم ببقاء شخص زيد بعينه
في الحالتين خلاف ما يحكم به البديهة فاذا امتنع
اعادة المعدوم اشكل امر الحشر ولا مخلص الا بان
يقال ببقاء النفس المجردة وان بدن المحشور مثل
البدن الذي كان في الدنيا وليس عينه بالشخص
ولا ينافي هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس
ليس الا والبدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع
فكما ان الاثر المرتب على القطع من المدح والذم و
الثواب والعقاب انما هو للقاطع لا للسكين

كذلك الاثر المرتب على افعال الانسان انما هى للنفس
وهى التى كانت قبل والمتلذذ والمتالم لذة عقلية
او حسية انما هو النفس فليس يلزم خلاف العدالة
فتامل واما الظواهر الدالة على عود ذلك الشخص
بعينه فما قول لكان القاطع الدال على الامتناع و
ذلك بان يقال المراد اعادة مادته مع صورة كانت
اشبه الصور الى الصورة الاولى هذا اذا فرض ان
الدليل القطعى قائم على امتناع الاعادة او فرض انه ضرورى
وما ذكره فى بيانه تنبيها على ما سيجئ فى الشرح واما اذا
جوز اعادة المعدوم بعينه كما هو رأى جمهور المتكلمين
فلا اشكال فتدبر قال الشارح بان يقال امكان العود
حاصل له غرضه من هذا الكلام التنصيص على ان ذلك
من قبيل ثبوت الشئ للشئ حتى يثبت وجود المثبت له
بناء على المقدمة المشهورة من ان ثبوت الشئ للشئ
يستدعى ثبوت المثبت له واقول يمكن ان يقال ان المراد
باتصاف المعدوم اتصافه باشتقاق واراد بالوجودية
ما يكون موجودا خارجيا اذ الاختلاف فى كون الامكان
وجوديا انما هو فى كونه وجوديا بهذا المعنى على ما يجئ
لا بمعنى كون السلب ليس جزء المفهومه ولا شك ان

اتصاف

ان اتصاف الشئ بالصفة الموجودة فى الخارج يقتضى
وجود الموصوف فى الخارج فامتنع اتصاف المعدوم
به وعند هذا ظهر اندفاع ما اورده الشارح من
السؤال بقوله ولقائل ان يقول بل الجواب هو القدح
فى دليل موجودية الامكان على ما سيجئ قيل اقول انما
حمل كلام المص على هذا لان الشايع بينهم فى هذا المقام
هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان العود لا الاستدلال
بامتناع الاتصاف بامكان العود قال الامام فى
المباحث المشرقية المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يبق
هويته وما لا يكون له هوية لا يمكن ان يحكم عليه بحكم
اصلا فاذاً يمتنع الحكم عليه بصحة العود وقال الامام
فى الملخص المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يبق هويته و
ما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال صاحب
المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت
اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت
شئ لشئ يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة لكن يرد عليه ح انه
لا حاجة الى التعرض بان الامكان صفة وجودية اذ الحكم
مطلقا يقتضى ثبوت المثبت له فى الجملة وانما الفرق
بين المحمول الوجودى وغيره فى صدق الحكم لا فى اصله

وبهذا قال الامام لا يمكن ان يحكم عليه اصلا
فان قلت لما ادعى الشارح الخ لا سبيل الى بيان امتناع
الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في الدليل
على الحكم الصادق فيلزمه التعرض الى كون الامكان
وجوديا قلنا لو تم ما ذكره من ان الامكان وجودي
يمتنع اتصاف المعدوم به لدل على ان الحكم مطلقا
ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم عليه ممكنا كان
متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف
يمكنه القول بان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم
مطلقا فتامل قوله ما اورده في الاستدراك
مندفع بان اصل الحكم ظاهر انما يستدعي ثبوت المثبت
له في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا
ينافي عدمه في الخارج وح كان ورود الاعتراض
المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور فلا تعرض
لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان المحكوم به صفة
وجودية حتى يتخيل استدعاؤه الوجود في الخارج
على ان ذلك انما يلزم على توجيهه الكلام لا على توجيهنا
والتعويل على ما قررناه في الدليل حتى يندفع الاعتراض
المذكور في الشرح ايضا ثم قال اعلم ان صاحب التجريد

اشار

اشار الى هذا الدليل بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع
الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لكن
المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية
وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه ثم اورد
عليه وجوها من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع
اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود لكن
المعدوم ليس له هوية ثابتة الى اخر الدليل الثاني
النقض الاجمالي بان ما ذكرتموه من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه
لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في
الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج
احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن
يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع بانا لا نسلم
انه لو صح اعادة المعدوم تصح الحكم عليه بصحة العود
فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه
لا هوية له يتصورها ويحكم عليها لا يستلزم امتناع
العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره
متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام سلمنا لكن لا نسلم
ان المعدوم ليس له هوية ثابتة اذ اراد انه ليس له هوية

فى الجملة او فى الذهن وان اراد انه ليس له هوية ثابتة
فى الخارج فهو مسلم لكن يمنع قوله فيمتنع الاشارة
العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف
على الهوية الخارجية بل تكفيها الهوية الذهنية ثم
اعلم ان المحقق الدوانى قال فى هذا البحث ولقائل
ان يقول لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم
اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح ايجاد
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخر ما ذكره
وهذا النقض اظهر مما اورده الشارح واعلم انه
قال الشيخ فى التعليقات فى بيان هذا المطلب اذا وجد
الشئ وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده فى وقت
اخر وعلم ذلك وشوهد علم ان الموجود واحد واما
اذا اعدم فليكن الموجود السابق ا وليكن الموجود
المعاد الذى حدث ب وليكن المحدث الجديد ج و
ليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان و
غير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد ولا يتميز ب عن ج
فى استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج فان
نسبة ا الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى
النسبة التى تنظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن

لكنهما

لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما
اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى
لب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس
هذه النسبة واخذ المط فى بيان نفسه بل يقول
الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشئ
يوجد فيفقد من حيث هو موجود فى الخارج ويبقى
من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث
هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال
بالاعادة الى ان يبطل بوجه اخر واذا لم يسلم ذلك
ولم تجعل للمعدوم فى حال العدم ذات ثابتة لم يكن
الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له ا وهو الموجود
السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد
منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا
كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما
مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر
موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا و
واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد
استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى الاثنينية الصرفة

لا غير هذا كلامه وليس فيه استدلال على امتناع
العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله
ان المعدوم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون
موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ
وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف
المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه
ثابتا من حيث الذات فى حال العدم فهو بط لان المعدوم
لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو
عين النسبة التى وقع النظر فى امكانه وذلك غير
متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية
الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود المص وكلامه ظ
الانطباق عليه من غير كلفة فان ظاهر قوله فلا
يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصح الحكم عليه
بها فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية على ما قرره
نعم يمكن ان يقال المعدوم فى الخارج يجوز ان يبقى
فى نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك
الوجود ويندفع بان الموجود فى الذهن بالحقيقة
هو الهوية المتكيفة بالمشخصات الذهنية واتحادها

مع الموجو

مع الموجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عينه
فليست اياه مطلقا بالفعل فتأمل هذا كلامه
وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان النقض بامتناع
ايجاد المعدوم غير مندفع بعد لان ما ذكره من
عدم الاختلاف بين المعاد والمستأنف فى نسبة
امر اليهما لتشابههما من كل وجه وعدم اختلافهما
الا بالعدد لو تم لدل على امتناع ايجاد المعدوم
اذ نسبة الايجاد اليه والى مثله المفروض على
السواء لتشابههما وعدم اختلافهما الا فى العدد
واما ثانيا فلان المعاد ان كان ممتازا بوجه من
الوجوه عن المستأنف فلا يتم ان نسبة الموجود
السابق اليهما على السواء لجواز ان يكون الوجه
المفروض من الامتياز كافيا فى اولوية النسبة و
ان لم يكن ممتازا عنه اصلا فلا يصح عليه الحكم
اصلا لان نسبة الحكم اليه والى المستأنف المفروض
المفروض على السواء فليس كونه محكوما عليه
اولى من كون المستأنف كذلك وبالجملة ما ذكره
فى بيان تساوى نسبة الموجود السابق الى المعاد
والمستأنف لو صح لدل على تساوى نسبة جميع

المفهوم اليهما اذ لا تخصيص لذلك البيان بشئ
من المفهوم دون شئ ولذلك عبر الشيخ عن الموجود
السابق بالالف تنبيها على ان ليس لهذا الحكم خصوصية
بمادة دون مادة اخرى ومن جملة المفهومات
كون المعدوم محكوما عليه لا يقال الامتياز و
لو بمجرد اعتبار الذهن واختراعه كاف فى الحكم
على المعاد دون المستانف بان يخترع ويعتبر له
شيئا من غير اعتباره للمستانف لانا ننقل الكلام اليه
ونقول ان نسبة هذا الامر المخترع اليهما على السوية
الى آخر الكلام على ان اختراع امر له لا لمثله والحكم
عليه لا على مثله ولو بحكم كاذب يستلزم ان يكون
له فى نفس الامر شئ لا يكون لمثله وهو انه محكوم
عليه بهذا الحكم فيلزم ان يكون متميزا عن مثله
فى نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن واعتباره فافهم
واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذا لم يكن صادقا
فلا شك انه لا يكون فى القوى العالية بناء على ما
قرر فى مظانه من ان جميع الاحكام الواقعة فى القوى
العالية مطابقة للواقع فلم لا يحمل عدم صحة الحكم
على عدم امكان وقوعه فى القوى العالية حتى تصح

الكلام

الكلام انصف ليس هذا احسن فى نسبة امر الى
اجلة المتأخرين لا يتصور وقوعه من عاقل و
كيف يتصور القول بان وقوع ذلك غير متصور
من عاقل وقد وقع هذا من الشيخ حيث قال فى
الهيات الشفاء بعد بيان امتناع الخبر عن المعدوم
بايجاب او السلب بتا لانه ايضا يتضمن اشارة الى
المعدوم والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة
له بوجه من الوجوه فى الذهن مح ومن تفهمنا
هذه الاشياء اتضح لك بطلان قول من يقول
ان المعدوم معاد لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود
لا يقال هذا ليس دليلا على امتناع العود بل اصل
يتفرع عليه الدلائل المذكورة فى هذا المقام
كما سبق لانا نقول قد عرفت قبل هذا حال الفرعية
على ان قول الشيخ هذا لو صح لكان دليلا تاما
فى نفسه على امتناع الاعادة وان فرضنا صحة
فرعية باقى الدلائل له لان الاخبار اذا كان
ممتنعا ويكون الاعادة مستلزمة للاخبار فيكون
الاعادة محالا وهو بين واما رابعا فلان ما
ذكره الشيخ لا يصلح توجيها لكلام المص لان ما ذكره

يدل اولا على امتناع اعادة المعدوم ثم يلزم
منه عدم صدق الحكم بالاعادة ولا شك
أن هذا ليس استدلالا بعدم صدق الحكم بالاعادة
على امتناع اعادة المعدوم بل الامر بالعكس كيف
ولو كان استدلالا على امتناع اعادة المعدوم
لكان جميع الدلائل الدالة على امتناع اعادة المعدوم
المستلزمة لامتناع صدق الحكم عليه استدلا
لا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم
وهو ظاهر البطلان واما خامسا فلان الشيخ
قد نهج في بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين
احدهما بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف
المفروض على تقدير الاعادة وقد تم هذا عند قوله الدليل
بل ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا
واحد معادا اذ محصل كلامه الى هنا هو ان المعاد
على تقدير فرض الاعادة ليس متميزا عن المستأنف
في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستأنف
فيلزم ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون
شيء منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون
الاعادة باطلة وثانيهما بيان مغايرة ما فرض

موجودا

موجود ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع
النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه
للمعاد واشار الى هذا بقوله واذا كان المحمولان
الخ ومحصله هو ان كون المحمولين اثنين يوجب
ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه
مع الاخر فان استمر ذات الموضوع يكون باعتبار
الذات شيئا واحدا وباعتبار المحمولين كالوجودين
مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما فيما نحن فيه
فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة
وهذا الفاضل قد مزج بين المنهجين وخلط بين
المسلكين وجعلهما واحدا واما سادسا فلان
ما ذكره في بيان ملخص الكلام من قوله فلا يكون
الموضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم
انحفاظ وحدة الذات العدم مستدرك اذ لو طرح
من البين ويقال العدم عبارة عن فقد الذات
وبطلانه فامتياز المعاد عن المستأنف الى آخر
الكلام لتم الدليل واما سابعا فلان عدم الامتياز
بكونه ثابتا من حيث الذات وبكونه معروض الوجود
اولا لا يوجب عدم الامتياز مطلقا لجواز ان يكون

الامتياز بشيء اخر ضرورة ان ما به الامتياز
غير منحصر في هذين الامرين والشيخ لم يقل بذلك
محصل كلامه هو ان المعاد لفقد ذاته لا يمتيز
عن المستأنف بوجه من الوجوه وبينهما بون
بعيد فافهم واما ثانيا فلان ما ذكره في جواب
الايراد الذي ذكره فهو مدفوع بانه لم لا يجوز
ان يكون بقاء حقيقته المجردة كافيا في امتياز
المعدوم من المستأنف ولا تم بقاءه مع عوارضه
الخارجية لا بد لذلك من دليل هذا اقول خلاصة
الدليل على ما لحضه الاستاد ان العدم لما كان عبارة
عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع المبدائية
والمعادية واحدا لان اتحاد موضوع المبدائية
والمعادية انما يصح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين
الابداء والاعادة بديهة واما قول الشيخ فليكن
الموجود السابق اوليكن المعاد الذي حدث ب
فلم يحمل على انه دليل اخر مستقل لان مرجعهما واحد
اذ ليس مداره على ان المثل المستأنف لم يميز عن الحادث
المعاد فيلزم اتحاد الاثنين كما هو المشهور في تقريره
والا لورد عليه مثل ما ورد عليه بل مداره كما صرح

به على ان

به على ان نسبة المعادية الى الحادث الذي فرض
انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المستأنف المفروض
بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي كان اولى من الحكم
بان هذا المستأنف هو الذي كان لان الحكم بانه
هو الذي كان انما يصح اذا حفظت وحدة الذات
ولم يقعد وليس كذلك لان العدم فقد الذات بل
الحق انه كما لم يصح ان يقال هذا المستأنف هو الذي
كان لم يصح ان يقال هذا الحادث هو الذي كان بناء
على عدم الحفاظ وحدة الذات وحديث المثل
المستأنف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض
كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستأنف
في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معاد
او يكون شيء منهما معادا والاول باطل فتعين
الثاني واذا تمهد هذا فنقول اما اندفاع النظر الاول
فلان ما ذكره ليس عدم الاختلاف بين المعاد والمستأنف
في نسبة امر اليهما لتساويهما من كل وجه وعدم اختلاف
الا بالعدد بل ان وحدة الذات لما كانت مما يصحح نسبة
الاعادة الى ما فرض عادة وكانت مفقودة ولم
يتميز ما فرض استينافه في نسبة الاعادة اليهما فكما

لم يصح النسبة الى ما فرض عادته ولا يرد
عليه شئ واما الثانى فلانا نختار الاول و
نقول لا يجوز ان يكون هذا الوجه المفروض
من الامتياز كافيا فى اولوية النسبة اذ قد عرفت
ان صحة النسبة موقوفة على كون الذات محفوظة
وقد انتفت بالعدم واما الثالث فلانه ان اريد
بحمل عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه فى
القوى العالية حمله عليه فى كلام المحقق فصحة
الكلام لا يختلف فى الحملين على ما قرره الاستاد
على ما علمت الا ان الاول يستغنى عن التجوز دون
الثانى فينبغى المصير اليه وان اريد حمله عليه فى
كلام الشارح كما حمله على ما يدل قوله ليس هذا احسن
فى نسبته امر الى اجلة المتاخرين فمع اغماض العين
من عدم دلالة اللفظ عليه يظهر بادنى تامل فيه
نقول على هذا الحمل اما ان يبقى الاعتراضات التى
اوردها اولا فان كان الاول فلم يصح ان الكلام
يصح بهذا الحمل وان كان الثانى والحال انه لم يجب عنها
بل اعتقد ورودها فعلم ان الحمل المذكور ليس مرادا
له واما نسبة وقوع هذا المعنى الى الشيخ فمبنى على

على عدم التدبر فى كلامهم فتدبر فان الشيخ
بعد ما حقق ان الحكم على المعدوم المطلق صحيح مع
مطلقا ذكر نفى ثبوت المعدومات فى الخارج و
كون الاحوال ثابتة فالاشارة الواقعة فى كلام
الشيخ اشارة الى هذا البحث الاقرب كما هو مقتضى
لفظ هذا لا الى ما ذكره اولا حتى يتوجه الايرادات
المذكورة عليه قال الشيخ ومن تفهمنا هذه الاشياء
اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد
لانه اول شئ يعبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم
اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد
بدله فرق بان كان مثله انما هو ليس هو لانه ليس الذى
كان عدم وفى حال العدم كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على النحو الذى اومانا اليه
فيما سبق انفا هذه عبارته وتوجيه قوله فقد صار
المعدوم موجودا الخ انه لا يتصور ان يتحقق الامتياز
بينه وبين ما هو مثله فى حال العدم باعتبار انه
حاصل غير موجود على ما زعمه المعتزلة اذ قد مر آنفا
بطلانه فلو تحقق الامتياز لا يكون ذلك الا بان
يكون موجودا فى حال العدم وانه محال واما انه لا بد

من تحقق الامتياز فى حال العدم فلانه لو لم يكن
الذات محفوظة فى العدم فلم يكن كونه اياه اولى
من كون المثل بل كما لا يصح الحكم بكون المثل اياه
لم يصح الحكم بكونه اياه لفقد الذات فيما بين الوجودين
واراد بقوله لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود انه
لو لم يكن معادا بل مستأنفا موجودا اولا واما
الرابع فلانه مبنى على توهم ان قول المحقق فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود دليل على امتناع الاعادة
وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو قوله لامتناع
الاشارة اليه المصدرة بلام التعليل وقوله
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تفريع للنتيجة على الدليل
على ما يشعر به كلمة الفاء الا انه عبر عن الدعوى
بلازمه والامر فيه هين واما الخامس فلما علمت
من السر فى حمل الكلام على دليل واحد والمورد
قد غفل عنه وشنع عليه واما السادس فلان
قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا
واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا كان المحمولان
الاثنان الى اخر دليله وقوله فامتياز المعاد عن
المستأنف اشارة الى الكلام السابق من الشيخ و

غرضه

وغرضه من ذلك المزج بين كلاميه والاشارة
الى ان مآلهما واحد دفعا لورود الاعتراضات الموردة
على التقدير المشهور كما ذكره المعترض واما السابع
فلما عرفت من انه ليس مدار الدليل على عدم لزوم الامتياز
بين المستأنف المفروض وما فرض اعادته مطلقا بل
على عدم امتياز الموجب لصحة نسبة الاعادة الى الثانى
دون الاول وهو منتف لفقد الذات واما الثامن
فلان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت
الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية
بها مع ان صحة اعادة الشخص نفسه موقوفة على
انحفاظ الوحدة الشخصية ثم قال واما توجيه هذا
الدليل بوجه لا يرد عليه شئ من الشبه المذكورة
على ما هو عندك هو ان يقال لا شك ان الاعادة
عبارة عن وجود ذلك الشخص ثانيا لا عن وجود
ذلك الكلى الشامل لذلك الشخص ولمثله ثانيا مثلا
اذا عدم ثم وجد الكلى الشامل له ولمثله ولكن
لا يكون ذلك اعادة الالف بل اعادته عبارة هو
عن وجوده بعينه ثانيا وكذا الحكم بامكان وجود
الكلى ثانيا ليس حكما بامكان اعادة الفرد وهو ظاهر

واذا تقرر هذا فنقول الصورة الحاصلة من الشخص
كلية وان كان ذلك الشخص معلوما بجميع خصوصياته
الجزئية لما ثبت في الحكمة من ان حصول جميع الاشياء
في الذهن انما هو على الوجه الكلي بمعنى ان الامر الحاصل
في الذهن من كل شئ ولو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصيا[ته]
كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك
الجزئي في ذلك المفهوم مشاركة له فيه فاذا اعدم الشئ
في الخارج فلا ريب في انه ليس لهويته في الخارج اثر و
لا في الذهن الا على وجه كلي يتناوله ولمثله لا بخصوصه
وليس للعقل الحكم الا على الحاصل فيه فلو امكن حكم العقل
على المعدوم بامكان وجوده ثانيا لما امكن الا على
المفهوم الكلي الشامل له ولمثله لا عليه بخصوصه و
قد عرفت ان هذا ليس حكما بالاعادة على واذا كان الحكم
بامكان الحكم بالنظر الى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك
الشئ ممكنا في نفس الامر ضرورة ان الحكم بالوصف
الحاصل للشئ في نفس الامر غير ممتنع على ذلك الشئ بالنظر
الى ذاته وكل ما ليس ممكن في نفس الامر فهو ليس يمكن ان
يتحقق فيه ضرورة ووفاقا فان قلت لم لا يجوز ان
يجعل المفهوم الكلي الحاصل من الشئ آلة لملاحظة ذلك

الشئ

الشئ دون مثله ويحكم عليه بحكم يتعدى اليه دون
مثله قلت ليس جعل المفهوم الحاصل في الذهن آلة لملاحظة
ذلك الشئ دون مثله اولى من العكس اذ ليس للشئ منهما اثر
في الخارج والصورة الحاصلة في الذهن كل واحد منهما
وبالجملة المعنى الحاصل من الشئ في الذهن هو بعينه
المعنى الحاصل فيه من مثله فكيف يجوز ان يكون للشئ
نسبة الى احدهما لا تكون تلك النسبة الى الآخر فان قلت
أليس هذا حكما على المعدوم بامتناع الحكم عليه قلنا
هذا اشكال المجهول المطلق وهو مع جوابه سيجيء
ان شاء الله تعالى على انا ما ادعينا الا ان الحكم على
المعدوم بالاعادة بخصوصه غير ممكن وبالجملة
الحكم على المعدوم بوجه لا يكون حكما على المفهوم
الكلي الشامل له ولمثله غير ممكن فان قلت الضرورة
قاضية بان قولنا المعدوم ممكن اعادته يدل على
قضية معقولة مشتملة على الحكم بامكان اعادة
المعدوم فالقول بان الحكم على المعدوم بامكان
العود ممتنع ممنوع والدليل عليه غير مسموع
لكونه معارضا للبديهة قلنا تحقق هذا الحكم ههنا
ليس الا بحصول صورة هنا ثم الحكم عليه بامكان اعادته

بعد عدمه فالحكم فى هذه القضية على المفهوم الموجود
فى الذهن بامكان وجوده ثانيا لو عدم المعدوم بعينه
حال عدمه فافهم فان قلت وبما ذكرنا اندفعت الايرادات
المذكورة **اقول** اما المعارضة فبان المقصود ليس الا سلب
الامكان على المعدوم اذ الضرورة حاكمة بان ما ليس بممكن
ليس بموجود وسلب الامتناع لا يضر هذا المقصود لانه
لا يستلزم ثبوت الامكان اذ المعدوم يجوز ان يسلب عنه
المتقابلان واما النقض فبان المذكور من الدليل واللازم
منه ليس الا ان الشئ اذا كان بعينه معدوما فى الخارج
ولا يكون بعينه موجودا فى الذهن لا يجوز الحكم عليه
بخصوصه لا ان المعدوم فى الخارج لا يجوز الحكم عليه
مطلقا لان المعدوم فى الخارج يجوز ان يكون موجودا
فى الذهن على الوجه الكلى ومحكوما عليه بالاحكام الثابتة
لهذا الكلى والامثلة التى ذكرها الناقض كلها
من هذا القبيل فان قولنا المعدوم الممكن يجوز ان
يوجد ليس حكما على خصوصية ما ليس بموجود فى الخارج
ولا فى الذهن بخصوصه بل الحكم على الكلى الحاصل فى الذهن
المعدوم فى الخارج وهذا ليس بممتنع واما المنع الاول
فيما عرفت من ان ما يمكن للشئ يمكن الحكم به فى نفس الامر

واما منعه

واما منعه الثانى فبان المعدوم فى الخارج وان كان موجودا
فى الذهن لكنه ليس موجودا بعينه بل بوجه كلى فلا يصح
الحكم عليه بخصوصه نعم بقى فى هذا المقام شئ وهو
ان يقال لا يلزم مما ذكرتم الا عدم صحة الحكم على المعدوم
بخصوصه بامكان الاعادة لا انه لا يجوز الحكم مطلقا
فلم لا يجوز ان يحصل من المعدوم امر كلى فى الذهن ويحكم
عليه العقل بامكان اعادة جميع افراده لا اعادة فرد منه
بخصوصه ولا نسلم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه
يقتضى امكان الحكم عليه بخصوصه والقدر المسلم
هو ان يقتضى امكان الحكم عليه ويمكن توجيه المنع
الاول بذلك فتدبر **اقول** بان حصول جميع الاشياء
فى الذهن انما هو على الوجه الكلى مبنى على الغفلة عن
الصورة الخيالية والوهمية فانهما جزئيات على ما
صرحوا به فيمكن الحكم عليها بخصوصها بامكان الاعادة
ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد العقل الجزئى على ما
تقرر فى موضعه ان صدور الفعل الجزئى موقوف
على تصوره بالوجه الجزئى بل يجب ان لا يكون المفهوم
منقسما الى الكلى والجزئى الى غير ذلك وهو ممنوع ثم
ما ذكره لدفع المعارضة لا يندفع به المعارضة على ما فهمه

من كلام الشيخ من ان بناء الدليل على الحكم سواء كان
ايجابيا او سلبيا على المعدوم مح لانه يتضمن الاشارة
الى المعدوم الذى لا صورة له لوجه من الوجوه فى
الذهن مح وملخص الكلام ان خلاصة الدليل على ما
قرره هو انه لو امكن اعادة المعدوم لصح الحكم عليه
بخصوصه بذلك منا وذلك مح لانه معدوم فى الخارج
وفى الذهن لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم عليه
بخصوصه مع ان اعادة المعدوم بخصوصه يستدعى
الحكم على المعدوم بخصوصه فيتوجه انه لو لم يصح اعاده المعدوم
لصح ذلك الحكم السلبى اى لصح منا ذلك الحكم ولم يصح لكونه
معدوما فى الخارج وليس متصورا بخصوصه وبما قررناه
ظهر عدم اندفاع النقض ايضا وذلك لانه لو صح هذا
الدليل لم يمكن الحكم على المعدوم بخصوصه وذلك
بط اذ يمكن ايجاد موجود بخصوصه وذلك يستدعى
تصوره بخصوصه على ما قرره واما المنع الاول فلم
يندفع ايضا لان صدق الحكم فى الواقع لا يستلزم
وقوع الحكم منا اللهم الا ان يتمسك ان صدق الحكم
مطابقته لما فى القوى العالية واما المنع الثانى
فلا يندفع ايضا لان المسلم هو ان امكان العود بشخصه

يستدعى

يستدعى امكان صدور الحكم منا على ذلك المعدوم
واما انه يستدعى امكان الحكم عليه بخصوصه على ان يكون
موضوع قضية شخصية فغير مسلم بل يكفى كونه موضوعا
للقضية الجزئية بل الدليل على ما قرره لا حاجة فيه الى اخذ
كون الهوية ليست موجودة فى [illegible] الخارج اذ مداره على
ما قرر على انه لو صح الاعادة لصح صدور الحكم منا عليه
بامكان العود اى الحكم عليه بخصوصه وذلك غير ممكن
لان كل ما فى الذهن يكون صورة كلية فتامل الشارح
لكن لا نم ان ما عدم لم يبق له هويته المعينة قيل **اقول** قد
عرفت ان ما عدم لم يبق هويته فى الخارج ولا فى الذهن
بعينه بل موجود فى الذهن بوجه كلى واما من حيث خصوصيته
فمعدوم فلا يصح الحكم عليه اصلا **اقول** انت ايضا قد
عرفت فساده **قوله** قدس سره لان العدم الطارى لما
لم يكن مانعا الخ قيل فى بيان العدم ليس بمانع ان العدم اذ
الطارى لو كان مانعا من امكان العود لما امكن عود
معدوم ممكن بعد الوجود مع ان ذلك خلاف المفروض
قيل **اقول** لو كان المراد من عدم مانعية العدم
عدم استقلاله فى المانعية لتم البيان ولا يرد
عليه ان العدم الطارى على الموجود ليس طبيعه

نوعية لافراده حتى يكون مقتضيه واحدا ولئن سلم
ان ذلك كذلك فجاز ان يكون افراده مختلفة في المنع
وعدمه بواسطة الخصوصيات الصنفية والشخصية
اذ مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان
ذلك المفهوم نوعا لافراده ام لا ولو كان لخصوصية الصنفية
والشخصية مدخل لم يكن العدم مستقلا في مانعية
هف اقول لو حمل المورد المانع على المانع في الجملة كما هو الظاهر
لا على ما اعتبر مع خصوصية كونه مستقلا في المانعية
ولهذا اورد ما اورد من الايرادين ولا يخفى ورودهما
ح وبعد حمله على المانع المستقل واندفعا ظاهرا لكن
لم يندفعا حقيقة ولم يتم البيان كما زعم اذ لاحد ان يقول
لعل العدم الطارئ ليس مانعا مستقلا بل مع بعض
الخصوصيات وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى
جنسيا وكان مانعيته مشروطة بفصل منوع مخصوص
والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعيته بشرط
شخص خاص فالايرادان لا يندفعا حقيقة فتامل
قال المص لا يمكن عوده مع مثله قبل اقول قال
الشيخ في الهيات الشفاء بعد بيانه ان المعدوم لا هوية
له في الخارج المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه

وبينه بين مثله

وبين مثله لو وجد بدله فرق بان كان مثله انما ليس
هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير
ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي او
مانا اليه فيما سلف فلا حاجة في الاستدلال الى
امكان فرض وجود المثل مجتمعا مع المعاد حتى يرد عليه
ان الخ انما يلزم من فرض وقوع اعادته مع وجود مثله
ويمكن توجيه كلام المص ايضا بوجه ينطبق على كلام
الشيخ بان يقال المراد بقوله لا يمكن عوده مع مثله
هو انه لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله بدلا عنه
اقول مدار دليل الشيخ على ما سبقت الاشارة اليه
من انه لم يتميز ما فرض اعادته عن مثله المستانف في نسبة
الاعادة اليه بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات والا
لكان موجودا حين العدم ومدار دليل المصنف على
ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين فاين
هذا من ذاك ثم حمل كلام المص على قوله لا يمكن عوده
مع امكان وجود مثله بدلا عنه بعيد عن الانصاف
قال الشارح ولقائل ان يقول الخ انما يلزم من مجموع
فرض وقوع اعادته مع حصول مثله الخ اقول هذا منع
المقدمة لم يدعها المستدل لان الاستدلال قياس

استثنائي مركب من متصلة لزومية واستثناء نقيض
التالي بناء على استلزام التالي الخ وهو عدم الامتياز
بين الاثنين وليس فيه دعوى ان لزوم الشيء شيئا
يستلزم لزومه لجزء معين منه بل ليس ههنا الا منع
الملازمة التي سيذكره المصنف ويفصله الشارح
فتأمل قال الشارح وما قيل في بيانه مردود كما سيجيء
اقول هذا تصريح منه بان المراد بالوجودي الموجود
العيني لا الذهني اذ ما قيل في بيانه وسيجيء انه مردود انما
يكون بهذا المعنى لا بما يكون السلب داخلا فيه في
مفهومه وح يظهر مدخلية كون الامكان وجوديا
في اندفاع ما اورده الشارح بقوله ولقائل كما مر
قوله قدس سره قد يمنع كونه متشخصا والا لزم ان يكون
الموجود وقد دفع هذا السند الاستاد المحقق
حيث قال لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان
لزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية مدخلا في
التشخصية فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود
بتخلل العدم لم يبق التشخص اولا ان الآن الحدوث مدخلا
في تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك
الشيء بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم

هذه

هذه الشناعة وبقي المنع المجرد اقول يظهر مما نقلنا
ان من قال بان الزمان متشخص اراد بالمتشخص ما له مدخل
في التشخص لا المتشخص ولا العلة المستقلة له حتى يتوجه
انه يلزم على هذا اتحاد الاشخاص الموجودة في زمان
واحد وكلامه قدس سره ناظر الى ان المراد بالتشخص حيث
قال هذا ان اريد بالمتشخص مقوما للتشخص وان اريد كونه
عارضا له الخ قيل اقول لقائل ان يقول ظاهر كلام الشيخ
بل صريحه في الشفاء يدل على ان الزمان من المشخصات
حيث قال فيه المعدوم اذا اعيد لاحتيج الى ان يعاد مع جميع
الخواص التي كان بها هو هو ومن خواصه وقته فاذا
اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي
في وقت ثان فبين ما نقل عنه وبين كلامه هذا تدافع
ويمكن ان يقال في التوفيق بين كلاميه ما نقل عنه من عدم كون الزمان متشخصا
فهو محمول على ذات الزمان الذي حصل فيه الشيء وهو ليس
من المشخصات والا لزم تبدل التشخص بسبب تبدل الزمان
هذا خلف وما ذكره في الشفاء فمراده به هو ان كون الشيء
في الزمان الذي حصل فيه يخصصه ويميزه عن مثله مثلا
اذا وجد في زمان الاول ثم وجد مثله في زمان آخر وهو ما يشاركه
في تمام الحقيقة وفي جميع العوارض الذهنية وليكن ب

فامتیاز ا عن ب انما هو باعتبار کونه موجودا فی الزمان
السابق و ب موجودا فی الزمان اللاحق فالزمان
السابق ممیز له عن الا بمعنی ان خصوصیة الزمان ممیز
له بل بمعنی ان ا انما هو هو لکونه فی الزمان السابق ومثله
انما هو مثله لکونه فی الزمان اللاحق مع قطع النظر عن خصوصیة
الزمان حتی لو کان تحقق ذات الزمان الثانی ممکنا قبل
تحقق الزمان السابق وفرض وجود ا فیه لکان امتیاز
عن مثله وهو ب بحاله وبالجملة کون الشئ موجودا او
لا یمیزه ویخصصه عن مثله وتوضیح ذلك ان تمام طبیعة
المفهوم المشترك بین فردین لا امتیاز بینهما بالذات
ولا بالعوارض الذهنیة ولا بوجه من الوجوه الا
بالعدد اذا وجد فی الخارج ابتداء کان تشخصا فی
الخارج واذا تحقق هذا المفهوم بجمیع خصوصیاتها
فی الخارج ثانیا کان مثلا للشخص الاول ولا امتیاز
بین الشخص المفروض ومثله الا بکون الشخص موجودا
اولا وکون مثله موجودا ثانیا والشخص انما هو هو
لکونه موجودا اولا ومثله انما هو هو لکونه موجودا
ثانیا واذا کان کذلك فلو اعید الشخص لوجب ان یعاد
مع وصف کونه موجودا ابتداء فیلزم ان یکون الشئ

من حیث

قوله لا یکون نسبة الوجود واللاحق الیهما علی السواء یعنی ان المثلیة لکونها من الامور النسبیة فرع هذیة المثلین وتمایزهما واذا فرض اشترکهما فی الماهیة وجمیع الوجوه لم یتصور الهذیة الا بالوجود السابق والوجود اللاحق فلا یکون نسبة الوجودین والکونین الیهما سواء لکون مدار المثلیة علی هذیتهما ومدار هذیتهما علی وجودیهما ومن البین ان هذیة الشئ لا تصلح لاخر السنة اذ قال الحق فلا یکون نسبة وجود کل منهما الیهما علی السویة وبالجملة الکون والزمان مستثنی عن مثلیتهما فی جمیع الوجوه والا فلا یتحقق فی المثلیة فافهم
٥٤

من حیث کونه مبتدأ معادا هف ویلزم ایضا ان یعاد
الزمان السابق فیلزم ان یکون للزمان زمان وهذا
ایضا هف فافهم فانه مع توضیحه فی کمال الدقة لا یقال
لا یمکن الامتیاز بین الشئ ومثله بکون الشئ موجودا
سابقا وکون مثله موجودا لاحقا اذ المفروض
هو انه لا فرق بینهما بوجه من الوجوه فنسبة الوجود
السابق واللاحق الیهما علی السویة فلیس کون الوجود
السابق له اولی من العکس لانا نقول اذا کان هذیة الشئ
بکونه موجودا سابقا لا یکون نسبة الوجود السابق
الیه والی مثله علی السویة وکذا هذیة المثل اذا کان
بکونه موجودا لاحقا لا یکون نسبة الوجود اللاحق
الیهما علی السواء الست اذا قال احد لم تشخص زیدا
بالتشخص المخصوص بدون غیره تقول لا یتصور ان
تشخص غیره بهذا التشخص لان المتشخص بهذا التشخص
زید البتة ولنزد ذلك بیانا فنقول لا شك ان المثلیة
امر نسبی لا یتحقق الا باضافة الی موجود اخر فما لم یتحقق
المثلیة فالموجود الاول لا یتصور فیه المثلیة الا
بالنسبة الی موجود لاحق وهذه المثلیة لا تنافی
تغایر الهذیة فتامل اقول یمکن دفع التدافع بوجهین

اخرين الاول ان المراد من كونه متشخصا احد المعينين
الذين نقلنا انفا وما نقله قدس سره انما ينفي ان يكون
كل جزء منه متشخصا حتى يلزم تبدل التشخص فلا تدفع
الثاني انه يجوز ان يكون كلام الشفاء مع من اعتقد كون
الزمان متشخصا فيكون الزاميا واما ما ذكره مع الدفع
فبعيد اذ ليس في الكلام المنقول حديث المثل وانه لا بد
من تحقق لامتياز بينه وبين ما فرض اعادته ثم **اقول**
بعد اللتيا والتي حاصل ما ذكره في دفع التدافع يرجع
الى ما ذكره قدس سره من ان الزمان ليس متشخصا معناه
ان ذات الزمان ليست متشخصة حتى يتبدل التشخص
بتبدله وما ذكره من انه متشخص يرجع الى الاولية
اللازمة من الرجهة الزمان الاول مثلا هي المتشخص
فلا تدافع وانت خبير بان الاولية والسبق الزماني
مترادفان وهو عارض لازم لاجزاء الزمان
بل داخل في قوامها فان تميز الجزء الاول من الزمان
انما هي باوليته فهي متشخصة وداخلة في قوامه صرح
بذلك المحقق الطوسي في شرح الاشارات وبينه
بعض اجلة المحققين وح **نقول** ان اريد بكون الاولية
هي التشخص الاولية المخصوصة الحاصلة من الزمان

المعين

المعين كاول زمان وجود شخص فلزم ما لزم من كون
ذات الزمان متشخصا وهو تبدل التشخص بحسب
الزمانين وان لم يتخلل بينهما العدم هف وان اريد
ان الاولية الحاصلة من مجموع زمان الوجود بالنسبة
الى زمان الاعادة هو المتشخص فلا يلزم تبدل التشخص
في اوقات بقائه وكذا لا يلزم التبدل على تقدير
ان يجعل ذات الزمان المتصل الذي هو مجموع زمان
وجوده بل لا فرق بينهما في ذلك اصلا وهذا هو
الذي نقلناه عن بعض المحققين وذكرنا في دفع التدافع
وح لا حاجة الى العدول عن كون الزمان متشخصا
كما هو الظاهر الى كون الاولية الحاصلة منه هي
المتشخص والى حديث المثل الغير المذكور في كلام الشيخ
فتدبر **قال** الشارح سلمنا لكن لا نم الخ **اقول** كما ان
ما ذكره الشارح يسقط به المنع الاول بزعمه يسقط
به المنع الثاني ايضا فينبغي ان يؤخر قوله ولو جعل المدعى
عن المنعين ويقول ولو جعل المدعى اعادة المعدوم بعينه
سقط المنعان **قال** المص ولا نسلم انه لو امكن عود كل
منهما وحده قيل **اقول** قد عرفت ما به يندفع هذا المنع
من ان كون الشئ في الزمان مما يميزه عن مثله فلا بد

من اعادة الزمان حتى يتحقق الامتياز **اقول** قد عرفت
ايضا ما عليه **قال** الشارح لان المبتدأ ما يوجد في زمان
لح فيل **اقول** اذ كان كون الشئ موجودا ابتداء من مخصصات
الشئ ومميزه فلا بد ان يعاد مع وصف الابتدائية
فيلزم ان يكون الشئ من حيث كونه معادا مبتدأ وبالجملة
اعادة الشئ ينافي كونه مبتدأ الذي من مخصصات الشئ
ولوازمه فلو اعيد الشئ يلزم اجتماع المتنافيين **اقول**
الجواب منع كون ذلك من مشخصات الشئ وكونه من مشخصات
الشئ في الجملة لا ينفع لما عرفت ان المدعى امتناع اعادة
المعدوم بمشخصه بجميع خصوصياته ثم لو سلم ان المبتدأ
ما يوجد في الزمان الاول سواء كان معادا او لم يكن
فنقول غايته انه يلزم ح كونه مبتدأ ومعادا لا كونه
مبتدأ من حيث كونه معادا ثم الاولى ان يقول المبتداء
ما يوجد اولا لا ما يوجد في الزمان الاول حتى لا ينتقض
بالحوادث المستانفة في الزمان المعاد **قال** الشارح و
اما على ما ذكرنا من الصواب اي من ان الصواب ان يقول فيمكن
ان نعود في ذلك الوقت وفيه ما مر من انه لا يلزم على
هذا ان يكون مبتدأ من حيث انه معاد وغرضه من
ذلك تبيين ان المنع الذي اوردنا سابقا غير الذي

ذكره

ذكره المص لان **قال** الشارح فالشرطية مسلمة
اقول بل ممنوع لجواز ان لا يندرج تحت نوع او يكون نوعه
منحصرا في شخص **قوله** قدس سره وقد يجاب ايضا الح
قيل **اقول** ومما تلوناه عليك في الحواشي المذكورة
علم دفع هذين الايرادين اما الايراد الاول فلما ذكرنا
ان المراد بامكان المثل امكانه بدلا عن الشئ لا امكان
وجوده مجتمعا مع ذلك الشئ حتى يرد عليه المنع مستندا
بقوله انما يصدق لو امكن الح لا بقاء امكان وجود المثل
مطلقا ثم لانا **نقول** مثل الشئ يساوي ذلك الشئ
في تمام الماهية والعوارض الذهنية وليس الفرق
بينهما الا بالعدد كما مر انفا فلو كان ذلك الشئ ممكنا
فيكون المثل ايضا ممكنا لذاته على انا نقول الوجود الثاني
للمفهوم الحاصل من الشئ في الذهن ان لم يكن الاعادة
ممكنة وان كان ممكنا فيكون المثل ايضا لما عرفت
من ان مثل الشئ هو الماهية الموجودة ثانيا فتامل
واما الايراد الثاني فلما عرفت من ان امتياز الشئ
من مثله الموجود بدله بالاولية والثانوية **اقول**
اما رفع الايراد الاول وهو الذي ذكره المص فيظهر
حاله مما تلوناه عليك من ان عبارة المص في الاستدلال

لا يحتمل هذا التوجيه واما الايراد الثاني وهو الذي
اورده قدس سره فقد عرفت دفعه مما مر تفصيلا قال
الشارح علم بالضرورة ان تخلل العدم قيل اقول لو كان
المراد باعادة الشيء بعينه اعادته مع جميع عوارضه
وخصوصياته فلا شك ان تخلل العدم بين الشيء الواحد
بعينه محال ضرورة واما اذا كان المراد باعادته بعينه
اعادته مع جميع عوارضه المشخصة فالضرورة قاضية
ان امتناع تخلل العدم بين الشيء الواحد بعينه بهذا المعنى
ليس ضروريا بل يتصور ذلك التخلل بان يكون الشيء موجودا
بعينه في زمان ثم يكون معدوما في زمان ثان ثم يكون
موجودا في زمان ثالث ثم قال يرد عليه ما اورده
بعض المحققين من ان التخلل بهذا المعنى بحسب الحقيقة
انما هو لزماني العدم بين زماني وجوده بعينه و
لا يندفع هذا الايراد ولا يتم المقصود الا بما ذكرنا من
ان كون الشيء موجودا ابتداء من مشخصات ذلك الشيء
ومخصصاته اذ على ذلك التقدير لو فرض الشيء معادا
بعينه لزم ان يكون الشيء باعتبار وجوده اولا اي
وجوده ابتداء سابقا على نفسه وهو محال بالضرورة
لا بما قيل من ان معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه با

ان يكون

بان يكون عدمه مسبوقا وسابقا لشيء واحد
بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون
الالف سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك
العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالزمان وهو محال بالبداهة وهذا يحذا الدور فانه محال
لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن
ههنا تبين ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة لزماني
العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان
عدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم
تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان
قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجود شيء
واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات بالبديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد
لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء
هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة
الوجود الى الماهية ليس كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها
واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها
الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين

الماهية والوجود فى جواز الاعادة اذ يرد عليه ان استحالة
تقدم الشئ الواحد على نفسه بالزمان ممنوع اذا كان
مغايرا لنفسه بالاعتبار وبحسب العوارض الغير المشخصة
وليس هذا ايضا من الدور ولا يلزم منه تقدم الشئ على
نفسه بالذات وانما يلزم ذلك لو فرض تقدم الشئ الواحد
على نفسه بالزمان من غير اعتبار تغاير ولو اعتباريا الا
يرى ان الشخص الموجود فى الزمانين سابق على نفسه
بالزمان ولا يلزم منه محال لانه من حيث هو فى الزمان
السابق مغاير لنفسه من حيث هو فى الزمان اللاحق ومن
ههنا تبين ما فى قوله فان تخلل زمان العدم بين زمانى
وجود شئ بعينه يستلزم تخلل العدم بين شئ واحد
بعينه بان يكون ذلك الشئ بعينه سابقا على ذلك العدم
ومسبوقا فانه ان اراد بكون الشئ بعينه سابقا على العدم
ومسبوقا به كونه كذلك من غير تغاير بين السابق
والمسبوق ولو بالعوارض الغير المشخصة فلزوم هذا
مم اذ لا يلزم من تخلل زمان العدم بين زمانى وجود شئ
واحد بحسب ذلك الشخص لجواز ان يكون التشخص فى
الحالين واحدا ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة
وان اراد كونه كذلك من غير تغاير فى العوارض المشخصة

فهو مسلم

فهو مسلم لكن لا نم استحالته ثم ما ذكره من ان اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد به ان اختلاف
الوجود مطلقا يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار فهو مسلم
لكن غير مفيد وان اراد ان اختلاف الوجود ولو بالاعتبار
يستلزم اختلاف الذات بالذات فهو ظاهر البطلان وان
اراد ان اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات
بالذات لا بالاعتبار فقط فهب انه حق لكنه غير مضر بالمراد
اذ المراد باثنينية الوجود اثنينيته بالاعتبار اى باعتبار
عروضه اولا وثانيا لا بالذات ثم ما ذكره فى بيانه غير تام
اذ لا يلزم من عينية الوجود الخارجى للاشياء فى الخارج
ان لا يختلف وجود شئ واحد بالذات اذ لا معنى لكون
الوجود عين الاشياء الخارجية فى الخارج الا انه لا امتياز
بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالامتياز الذى بين
السواد ومعروضه فى الخارج ولا شك ان هذا القدر
لا يقتضى عدم اختلاف نحو الوجود لجواز ان يكون نسبة
الوجودين المختلفين الى الماهية الموجودة فى الخارج كذلك
ثم دعوى عدم الفرق بين الماهية والوجود فى جواز الاعادة
ممنوع والسند ظاهر وما نقله عن الشيخ فى التعليقات
من قوله ولم لا يجوز ان يكون الوجود نفسه معادا ويكون

الوقت معادا ايضا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون
ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل
واحد بعينه معادا ثم وكيف يكون العود ولا اثنينية وكيف
يكون الاثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول
ليس معناه هذا بل مراد الشيخ به هو انه لا وجه ولا سبيل الى
القول باعادة الشخص بعينه مع ان الوقت بالمعنى الذي ذكرناه
انفا من مشخصات الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز
ان يكون المعاد بعينه هو الاول صريح في ان مراده هو ما ذكرنا
لان الاثنينية انما تنافي اعادة الشخص بعينه وبجميع مشخصاته
لو كانت الاولية من مشخصاته ومخصصاته وظن ان مراد الشيخ
بالاعادة بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض مشخصة
ام لا اذ النزاع ليس فيه على ما يظهر لمن تتبع كلامهم ادنى تتبع اول
ما اعتمد عليه في دفع ما اورده عليه فقد عرفت فساده وما
اورده على ما ذكره الاستاد في توجيه التخلل فجوابه انه
لما كان الذات موجودة في الاول ثم عدم وفقد في الزمان
الثاني ووجد في الزمان الثالث فيلزم تقدم نفس الذات
على نفسه بالزمان ولا يكفي التغاير الاعتباري لان معروض
التقدم هو نفس الذات كما ان معروض التاخر هو نفسه
ايضا ولا شك ان التقدم والتاخر متقابلان لا يجوز ان

يكون

ان يكون معروض احد هو معروض الاخر غير تغاير
اصلا والتغاير الاعتباري لا يفيد لان التغاير الاعتباري
انما يفيد في اجتماع المتغايرين اذا كان الموضوع مقيدا باحد
الاعتبارين محلا لاحدهما ومقيدا بالاعتبار الاخر محلا
للاخر فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحل مقيدا بالاعتبار
لا ذات المحل من حيث هي هي وقد عرفت ان معروض التقدم
هو الذات من حيث هي هي لا مع وصف كمعروض التاخر بعينه
والنقض بوجود الشخص الموجود في الزمانين اذا لم يتخلل
العدم بينهما مدفوع بانه لما لم يفقد الذات على هذا التقدير
فلم يلزم تقدم الذات على نفسه بل اللازم ح تقدم الموجود
في الزمان الاول باعتبار وجوده في الزمان الاول على
نفسه باعتبار الوجود في الزمان الثاني وح يظهر ان
تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء بعينه يستلزم
تخلل العدم بين شيء واحد بعينه ثم المختار ان المراد ان
اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات
قوله عرض بالمراد اذ المراد بالتثنية لوجود اثنينية
بالاعتبار مردود بان السؤال لما كان من المجيب فله
ان يحمله على ما ينطبق عليه الجواب ولو اورد السؤال بكذا
مسلم ان الوجود احد بالذات لكن لما كان هذا الشيء موجودا

مرتين فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا و
موجوديته ثانيا فالجواب انه قد صرح في الشرح الجديد
للتجريد ان الموجودية وكون الشيء موجودا والوجود
واحد على انا نفرض اعادة الموجودية الاول كما يفهم
من التعليقات ثم المراد من عينية الوجود للماهية في
الخارج ليس مجرد عدم امتيازه عنها في الخارج حتى يتناول
جميع الاعتبارات بل المراد كما ينادي عليه كلامه ما
لا تبدله مع انحفاظ وحدة الذات يعني ما لا يكون تقوم
الذات وتحصله في الخارج بدونه وح لا يرد عليه ما
اورده ثم ما ذكره في توجيه كلام التعليقات لما كان
بناؤه على ما ذكره من المقدمة الفاسدة كان فاسدا
كما مر قوله قدس سره لا خلاف في وقوع الامتياز والتعدد
الخ قيل اقول ما يظهر من كلامهم هو ان بينهم خلافين
احدهما في ان المعدوم المضاف اي المعدوم في الخارج
هل هو متميز في الذهن ام لا فالحكماء والمحققون من
المتكلمين المثبتين للوجود الذهني يقولون بالامتياز
فيه وسائر المتكلمين الذين لا وجود ذهني عندهم
يقولون بعدم الامتياز وثانيهما في ان المعدوم المطلق
اي ما ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن هل له

امتياز في الجملة ام لا فذهب الحكماء والمحققون الى عدم
الامتياز لان كل ما له امتياز فلا بد ان يكون له هوية في
الجملة ولو في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا وسائر
المتكلمين لما رأوا امتياز المعدومات الخارجية وليس عندهم
لها وجود في الذهن زعموا ان المعدوم المطلق ممتاز وكان
الى هذا الخلاف اشار صاحب المواقف حيث قال الخلاف
في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز
للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة
في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج
فلم يكن المعدومات الصرفة متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن ففي المعدومات الصرفة تمايز
في الجملة وما اورده عليه صاحب المقاصد وبينه شارح
التجريد من انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور
المتكلمين النافين له قائلون بعدم تمايزها مدفوع بان
الحكماء لا يقولون بامتياز المعدومات الصرفة بل بامتياز
المعدومات الخارجية وما يدل على ذلك في كلامهم اكثر
والمتكلمون لا يقولون بعدم التمايز مطلقا بل بعدم التمايز
في الذهن كيف والمعتزلة يصرحون بامتياز المعدومات

فى الخارج لايقال هم يقولون بامتياز المعدوم فى الخارج
فى الخارج لابامتياز المعدوم المطلق فيه لانا نقول كل
معدوم فى الخارج معدوم فى الذهن ايضا عندهم
لنفيهم الذهن فيكون المعدوم الصرف اى ما ليس له وجود فى
الذهن ولا فى الخارج ممتازا عندهم فى الخارج اقول صاحب
المواقف بعد ما ذكر الخلاف الاول قال والحق فيه انه
فرع الخلاف فى الوجود الذهنى فكلامه صريح فى ان الحق
فى الخلاف الاول هذا وليس فى انهم ها هنا خلافا اخر وايضا
كلام الشارح قدس سره صريح فى ان مراده من المعدوم المعدوم الخارجى
ضرورة كما لا يخفى على من نظر فيه قال الشارح فى الحاشية
اى المعدوم المضاف والمدعى الخ قيل اقول حاشاهم عن ذلك
بل مرادهم هو الامتياز فى الذهن ومما يدل على ذلك هو انه
جوابهم عن استدلال الخصم بان العدم نفى محض لا تحقق
له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو محقق
ومشار اليه هو ان العدم محقق ذهنا ومشار اليه
عقلا اقول هذا الكلام منه انما هو لترويج النظر الذى
سيذكره الشارح حتى يظهر له وجه وروده ثم اجاب
عنه قدس سره بما نقل من شارح الملخص قوله قدس سره
انما يوجب الامتياز الخ قيل اقول اذا لم يكن بين عدم العلة

وعدم المعلول

وعدم المعلول تعدد وامتياز فكل وصف يكون حاصلا
لاحدهما بالقياس الى الاخر يجب ان يكون حاصلا للاخر
ايضا بالقياس الى الاول اذ ليس هذا الا هو وليس هو
الا هذا فاذا كان عدم العلة علة بالقياس الى عدم المعلول
يجب ان يكون عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة على فرض
عدم الامتياز اذ على هذا التقدير عدم العلة هو عين
عدم المعلول ففرض علية الاول هو بعينه فرض علية
الثانى وكذا فرض معلولية الثانى هو بعينه فرض معلولية
الاول واذ ليس عدم المعلول علة لعدم العلة تثبت
الامتياز ونقول من الرأس اذا لم يكن بين عدم العلة وعدم
المعلول فرق وتعدد يلزم من كون عدم العلة علة لعدم
المعلول ان يكون عدم المعلول علة لنفسه وعلة لعدم العلة
وان يكون عدم العلة علة لنفسه وبارتفاع اى واحد منها
يثبت الامتياز والتعدد وايضا فى الحواشى الشريفية فلئن
قيل المراد ان عدم العلة مثلا يوجب عدم المعلول وعدم
المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة استحالة ايجاب
الشئ نفسه فالصادق على احدهما هو المنفى عن الاخر قلنا
فيكون قوله ولا ينعكس مستدركا اذ لا يجرى فيه ذلك
اقول يعنى لا دخل لقوله ولا ينعكس فى بيان ان عدم العلة

علة لعدم المعلول وعدم المعلول ليس علة لنفسه اصلا
لان قوله عدم العلة يوجب عدم المعلول وعدم غيرهما
لا يوجب ذلك مستقل في افادة هذا وقوله اذ لا يجري
فيه مثل ذلك بان يقال لا يوجب عدم المعلول عدم العلة بخلاف عدم
العلة فيلزم الامتياز لان عدم العلة ايضا لا يوجب
عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشيء الشيء نفسه
فيكون ذكره مستدركا في المقام لغوا ولقائل ان يقول
معنى قوله ولا ينعكس هو ان عدم المعلول من حيث
انه عدم المعلول لا يوجب عدم العلة اصلا سواء كانت
العلة علة لذلك المعلول او علة لمعلول اخر وسواء اخذ
العلة من حيث انها علة او لا من تلك الحيثية بخلاف
عدم العلة من حيث انها عدم العلة فانه علة لعدم المعلول
التي تكون معلولة لتلك العلة من حيث انها معلولة لها
لا يقال عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة التي هي تكون
معلولة من حيث انه معلولة لانا نقول لا شك ان عدم
المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب ذلك بل من حيث
انه عدم العلة فتأمل **اقول** لا يخفى على من له ادنى شعور ان
ما ذكره بقوله اقول اذا لم يكن الخ هو الذي ذكره السيد
قدس سره بقوله وقد يجاب واما ما ذكره في توجيه قول

المص

٩٠

المص ولا ينعكس فلا يخفى شناعته اذ العكس لا يلائم
الاصل لاعتبار الحيثية فيه دون الاصل اذ لا حاجة
له اليه ثم **اقول** قد جعل قدس سره قوله عدم العلة يوجب
عدم المعلول منضما الى مقدمة مطوية هو قوله وعدم
المعلول لا يوجب عدم المعلول دليلا على تحقق الامتياز
بين عدم العلة وعدم المعلول **اقول** لا حاجة الى كون المقدمة
لان قوله وعدم غيرهما لا يوجب ذلك متضمن لقوله
وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة دخول
المعلول تحت غير العلة ولا يمكن حمل الاستدراك الذي
ذكره قدس سره على ذلك لاباء قوله اذ لا يجري فيه ذلك عنه
كما لا يخفى **قوله** قدس سره فلئن قيل الحكم الخ **اقول** وملخص هذا
الجواب هو ان رفع العلة ورفع المعلول اذا اخذ مع قطع
النظر عن تحقق وجودهما سواء كان في الخارج او في الذهن
وان كان وجودهما في الذهن لازما بناء على ان جميع
المفهومات يكون في القوى العالية يكون رفع العلة علة
لرفع المعلول ولا يكون لوجوده في الذهن دخل في تلك
العلية وان كان لا اتصاف بتلك العلية في الذهن فلا
بتلك العلية اذ ليس سبب الوجود الذهني بل في الوجود
الذهني ولا يكون عدم المعلول بهذا الاعتبار علة لعدم

العلة واذا اخذا من حیث انهما موجودان فی الذهن
ومعلومان یکون وجود کل واحد منهما فی الذهن
علة لوجود الاخر فیه ای یکون العلم بکل منهما علة
ومنشأ للعلم بالاخر ویکون الاتصاف بالعلة بهذا
الاعتبار بسبب الوجود الذهنی ای وجود کل واحد
منهما یکون علة لوجود الاخر فی هذا الاعتبار بخلاف
الاعتبار الاول فان ذات عدم العلة علة لذات عدم
المعلول وبین الاعتبارین فرقان ای یکون بعید لان
بینهما فرقا من وجهین علی ما قال بعض الناظرین فی
هذا الکتاب ثم قال فی توجیه الوجهین وایراد البحث
علی الوجهین ما قال ثم اعلم انه یمکن ان یجاب بوجه
اخر وهو ان یقال العدمان اذا حصلا فی الذهن فلهما
اعتباران احدهما من حیث انهما موجودان فی نفس الامر
مع قطع النظر عن خصوصیة الوجود الذهنی وبهذا الاعتبار
یتصف احدهما بالعلیة فان عدم العلة باعتبار تحققه
علة لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصیة الوجود
الذهنی حتی لو کان تحققه فی الخارج ممکنا لکان علیته
بحالها بخلاف عدم المعلول فان علیته لعدم العلة
باعتبار وجوده فی الذهن حتی لو فرض وجوده فی الخارج

لم یبق

لم یبق تلک العلیة وثانیهما من حیث انهما موجودان
فی الذهن ومعلومان وبهذا الاعتبار یتصف کل منهما
بالعلیة اذ العلم بکل منهما علة للعلم بالاخر ویمکن توجیه
کلام السید بهذا الوجه لکن یحتاج الی تکلف کما لا یخفی
مع ان ما ذکرناه ادق واحسن اقول ما ذکره فی التلخیص
مردود بان قوله ولا یکون الوجود الذهنی له مدخل
فی تلک العلیة وان کان الاتصاف بتلک العلیة فی الذهن
غیر معقول علی رای سید المحققین وغیره من العلماء بناء
علی ما ثبت عندهم من ان ثبوت الشیء للشیء فرع المثبت له
فی ای ظرف کان متاخر بالذات عن ثبوته فی نفسه هذا
ان ارید بکون الوجود الذهنی له مدخل ان یکون شرطا
للعروض کما هو الظاهر وان ارید به کونه موصوفا حقیقة
بالعلیة کما یدل علیه قوله ای وجود کل منهما یکون علة
لوجود الاخر فی هذا الاعتبار فنقول الوجود الذهنی
له مدخل فی الاتصاف الذهنی کیف وعندهم ان الهیئة
البسیطة متقدمة علی المرکبة هذا واما نسبة العلة الی
الوجود مذکور فی کلام الاستاد وهو لیس بشیء اذ کما
ان العلة فی الموجود الخارجی هو الذات باعتبار الوجود
دون الوجود الذی هو اعتبار عقلی کذلک العلة فی الوجود

الذهنى ايضا هو الذات وترتب لقا بين الموجودين
الذهنيين لا يدل على ان العلة والمعلول هما الوجود
الذهنى كترتب لقا بين الموجودين الخارجين فى العلة
والمعلول الخارجيين وايضا من المعلوم بالضرورة
ان الوسط والاكبر ليسا هما الوجودين فى الذهن
فيه تم **اقول** نفى الجواب عن اصل الايراد ان معروض العلية
والمعلولية فى صورة علية عدم العلة لعدم المعلول
هو نفس ذات العلة والمعلول باعتبار عدمهما فى الخارج
اى باعتبار كون الخارج ظرفا لنفس عدمهما وهذه
العلية مختصة لعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول و
لا ينعكس فى الخارج واما علية عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة فمعروض العلية والمعلولية هو نفس
ذاتهما باعتبار وجودهما فى الذهن لا نفس وجودهما
وهذه العلية تشترك بين عدم العلة وعدم المعلول
واما ما ذكره من الوجه الاخر للجواب فهو مراده قدس سره
ولا تكلف فى حمل كلامه عليه لان معنى كلامه ان
العلية فى الاول فى الوجود الذهنى يعنى لا يكون الا
فى الذهن ولا يتصور فى الخارج بناء على ان اتصاف
الخارج لما اقتضى وجود الموصوف فى الخارج و

ولايتصور

ولا يتصور للعدم وجود خارجى فلا يتصور الاتصاف
الخارجى فالاتصاف بالعلية ههنا بالوجود الذهنى
لا من حيث انه وجود ذهنى حتى لو كان للمعدوم وجود
خارجى لكان الاتصاف بالعلية فيه ايضا بحاله بخلاف الاعتبار
الثانى فان الاتصاف بالعلية باعتبار خصوص الوجود الذهنى
حتى لو كان له وجود فى الخارج لم يتصف بالعلية فيه بهذا
الاعتبار لان العلية ههنا باعتبار العلم والوجود الذهنى
ثم ذكر هذا الوجه الشارح الجديد للتجريد وقد فصله الاستاد
هنالك واورد عليه ايرادا ونحن اجبنا عنه هنالك فان اراد
الاطلاع عليه فارجع الى تعليقاتنا عليها **قوله** قدس سره
قال بعضهم العدم فى نفسه مضاف الى الوجود الخ **اقول**
هذا الكلام يحتمل امرين احدهما ان معنى العدم هو السلب
المضاف الى الوجود بناء على ان الاضافة الى لفظ الوجود
معتبرة فى مفهوم لفظ العدم كما ان الاضافة الى البصر
معتبرة فى مفهوم العمى فلا يمكن تصور مفهوم لفظ العدم
بلا ملاحظة اضافته الى الوجود وكذا لا يمكن الاخبار
عنه اذ لا يمكن تصور الشئ منفكا عما اعتبر فى مفهومه
الا يرى انه لا يمكن تصور مفهوم العمى بدون ملاحظة اضافته
الى البصر لا يذهب عليك ان هذا الكلام وان كان حقا

لكن لا يصلح ان يكون مراد القوم لعدم جدوى هذا الكلام
مع انه لا اختصاص له بالعدم بل يجري في جميع المفهومات
المعتبرة فيها الاضافات وثانيهما ان العدم اي السلب
لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى الخصوص لوجود حتى
انه لو اضيف الى غيره من المفهومات كان بالحقيقة مضافا
الى الوجود وهذا يصلح ان يكون مرادا وعلى التقديرين
لا اختصاص لعدم الاخبار بالايجاب بل يجري في السلب
ايضا قال الشارح مراد الشيخ من ذلك انه لا يصير مخبرا عنه
اقول هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ من الاخبار عن المعدوم
المطلق ان يصير موضوعا للقضية الصادقة والظاهر
من الاخبار عن شيء الحكم عليه سواء كان صادقا او كاذبا
وقوله لا نعلم قرينة على ذلك وح لا فرق بين الموجبة والسالبة
في ذلك اذ الوجود الذهني لازم حين الحكم اذ لا بد حين الحكم
من المحكوم عليه وهو الوجود الذهني قبل وفيه نظر لما نقلنا
عن الشيخ من ان الاخبار عن المعدوم بالسلب ايضا محال
ولننقل عبارته فنقول قال المعدوم لا يخبر عنه بالايجاب
واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد حصل له وجود بوجه ما
في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى
المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال

اللهم

اللهم الا ان يقال مراد الشيخ من العدم ههنا ليس هو
المعدوم ثم يجب ان يخص الدعوى بالموجبة الصادقة الخا
لخارجية حتى يتم لان كل ما يحكم عليه بالسلب يكون
موجودا في الذهن فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الموجبة
الحقيقية او الذهنية ويحكم عليه بحكم واقله انه موجود
في الذهن ومعلوم انه لا يقتضي صدقهما الا وجود الموضوع
في الذهن وايضا يصح ان يجعل موضوعا للقضية الخارجية
الكاذبة اذ اصل الحكم الايجابي لا يقتضي الا ما يقتضي السالبة
والفرق بينهما ليس الا في صدق الحكم لا اصله ولا شك
ان العدم المضاف ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا عنه
في القضية الموجبة الخارجية الصادقة لانه معدوم في
الخارج اقول ما نقل يدل على الاخبار عن المعدوم المطلق
بالسلب ايضا محال بناء على انه لا يمكن ان يحكم عليه حكما سلبيا
اي يصدر عنا الحكم السلبي كما لا يمكن ان يحكم حكما ايجابيا
وهذا ينافي تخصيص الاخبار بمعنى احراز بمعنى صحة وقوعه
موضوعا للقضية الصادقة في الواقع مع قطع النظر
عن حكمنا واخبارنا بكونه ايجابا ثم اقول تخصيص الدعوى
بالخارجية غلط مبني على عدم الفرق بين ما يكون وجود
الموضوع مقتضى صدق القضية وتحققها وبينما اذا

اذا كان مقتضى الحكم فيها بناء على ان الحكم يستدعى
تصور الموضوع الذى هو الوجود الذهنى وح يندفع
ما اورده من ان المعدوم المضاف اليه لا يصير محكوما
عليه ومخبرا عنه قال الشارح والعلم بالمركب انما يكون
بعد العلم باجزائه قيل اقول المراد بالعدم المطلق فى هذا
المقام اما ان يكون هو الرفع او رفع الوجود وعلى كلا
التقديرين المراد منه اما مفهوم العدم واما ما صدق
عليه العدم وعلى جميع تلك التقادير المراد من العلم اما العلم
بالوجه او العلم بالكنه وعلى التقدير الثانى اما ان يكون
المراد من العلم العلم التفصيلى والاعم وهذه الاحتمالات
تجرى فى العدم المضاف ايضا سواء كان المراد من العدم المضاف
العدم المضاف الى المفهومات العدم زيد وعمرو او العدم المضاف
الى الخارج والذهن وتحصل من ضرب تلك الاحتمالات
بعضها فى بعض احتمالات كثيرة ولا يتم هذا الوجه الا اذا
كان المراد من العدمين مفهومهما ومن العلم بالعدم المضاف
العلم بالكنه مفصلا ومن العلم بالعدم المطلق العلم به مطلقا
اعم من ان يكون مجملا او مفصلا قال الشارح والجواب عن
الاول الخ اقول الظاهر ان الشارح بنى الكلام على انه حمل
العدم المطلق على المعدوم المطلق على سبيل المسامحة

المشهورة وجعل القضية محصورة بكون الحكم فيها على
ما يصدق عليه المعدوم المطلق على ما اشار اليه قدس سره
حيث كتب على قول الشارح لان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم
المطلق قوله فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم
المطلق لا يكون معلوما ولا مخبرا عنه والظاهر انه جعل القضية
وصفية كما فى الجواب الثانى ويدل عليه العبارة المنقولة عنها
فصار حاصل الجواب عن الاول ان المعدوم المطلق ما دام
معدوما مطلقا لا يخبر عنه فصح الاخبار عنه بعدم الاخبار
باعتبار معلوميته بهذا الوصف وموجوديته فى الذهن
وصدق الحكم على تقدير كونه معدوما مطلقا ولو قال
فى الجواب عنهما ان قولنا المعدوم لا يعلم ولا يخبر عنه
قضية وصفية لكان اخصر ولعله انما افرد الثانى
بالذكر وفصل عن الاول لنكتة سنذكره واراد بمدلول
هذا اللفظ وحده ذات المعدوم المطلق من غير اتصافه
بكونه معدوما مطلقا بل من غير اعتبار معلوميته بهذا
الاتصاف على ما يدل عليه قوله لمعلوميته باعتبار
اتصافه به واراد بمدلوله مع اتصافه مدلوله مع معلوميته
بهذا الاتصاف وح ينطبق على ما قررنا قال الشارح
لان العدم المطلق ما دام عدما لا يكون مضافا الى

المشهورة

ملكة اقول بعد حمل العدم المطلق على ما يصدق
عليه المعدوم المطلق كما اشير اليه فى الحاشية على
ما نقلناه ويدل عليه قوله فى غير تلك الحال بل حال
وجوده فى الذهن لا يلايم هذا الكلام ولعل ذلك خلط
منه بين العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق والعدم
المطلق بمعنى السلب الغير المضاف اصلا الغير المقصود قطعا
على ما اشار اليه قدس سره حيث قال قال بعضهم العدم
فى نفسه مضاف الخ فالمراد بالمطلق ما يكون مضافا الى الوجود
المطلق والمراد من المضاف الى الملكة ما يكون مضافا الى خصوص
احد الوجودين وظاهر كلامه قدس سره لا يخ عن ايماء قوله
قدس سره حاصله ان العدم الخ قيل اقول ويرد عليه ايراد
ظاهر وهو ان حصول العدم المطلق فى الذهن لا ينافى كونه
علم عدما مطلقا لا يعلم اصلا ولو كان مضافا لان ذات
العدم المطلق لا يقتضى عدم المعلومية ومعلوميته على
تقدير الاضافة اى بشرط كونه مضافا لا يستلزم معلوميته
حال كونه مطلقا وحاصله ح هو ما نقله السيد قدس سره
فى الحاشية السابقة من بعضهم الا ان فيما نقله فى الحاشية
مبنى الجواب على ان المراد من العدم المطلق عدم الاضافة
فيه اصلا بخلاف كلام الشارح فانه جواب تام وان كا

المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود على ما
هو المشهور وفيما بينهم اذ حاصل جوابه هو ان لا منافاة
بين القول بعدم العلم بالعلم المطلق ما دام مطلقا
وبين القول بالعلم بالعدم المضاف لان العلم بالمضاف
لا نى انه يستلزم العلم بالمطلق ما دام مطلقا وهو ت
سواء كان المراد من العدم المطلق هو الرفع او رفع الوجود
وقال السيد وما اجاب الشارح من قوله وعن الثانى
فساقط كما لا يخفى اقول يعنى اذا كان المراد من العدم
مفهوم العدم لا ما صدق عليه العدم سقط جواب
الشارح اذ مداره على ان المراد من العدم ما صدق عليه
العدم فتامل ثم قال السيد قدس سره وكذا ما ذكره
الشارح بادنى تصرف لكن لا يظهر فرق بين المفهومين
فى ذلك اقول فكان هذا التصرف هو ان يقول مراده
بمدلول لفظ العدم وحده معنى العدم بشرط ان لا يكون
متصفا بصفة من الصفات ولو بكونه عدما مطلقا
ولا شك ان ذلك يساوق كونه معدوما مطلقا
فيصير خلاصة كلامه هو ان العدم المطلق ما دام
معدوما مطلقا لا يخبر عنه وظاهر انه لا فرق بين
العدم المطلق والمضاف فى ذلك ثم قال السيد قدس سره

فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف
وهو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق جاز
الاخبار عنه ايضا **اقول** فيبحث لان ما صدق العدم
المضاف هو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق اذا كان
المراد من العدم المطلق هو الرفع المطلق لان كل عدم
مضاف فلا شك انه رفع سواء كان عدما في الخارج
او في الذهن او كليهما واما اذا كان المراد من العدم المطلق
هو رفع الوجود المطلق فلا شك ان ما صدق عليه
العدم المضاف ليس بعينه ما صدق عليه العدم المطلق
لان عدم زيد مثلا في الخارج عدم مضاف ولا
يصدق عليه العدم المطلق بهذا المعنى لان رفع الوجود
الخارجي ليس رفعا للوجود المطلق لان رفع العام
برفع جميع افراده لا برفع فرد منه ضرورة واتفاقا
نعم هو رفع لمطلق الوجود وبين رفع الوجود المطلق
ورفع مطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود
المطلق ومطلق الوجود بون بعيد تامل **قوله** قدس سره
فالاحتمالات التي لا يبعد حمل الكلام عليها اربعة **اقول**
والاشبه ان مراد الشيخ ليس شيء من تلك الاحتمالات
بل معنى كلامه هو ان المعدوم المطلق لا يمكن ان نعلم

ويخبر عنه

ويخبر عنه الا بنوع من المقايسة والاضافة الى الملكات
اي الموجودات وتفصيل هذا ما قال في الفصل الخامس من
المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة في منطق الشفا
حيث قال وههنا موضع الشك في ان المعدوم الذات
المحال الوجود كيف يتصور ويسئل عنه بما هو حتى
يطلب بعد ذلك بهل هو فانه ان لم يحصل له في النفس معنى
كيف يحكم عليه بانه حاصل والمحال لا صورة له في الوجود
فكيف يؤخذ عنه صورة في الذهن يكون ذلك الصورة
معناه فنقول في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا
لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور البتة الا بنوع
من المقايسة بالموجود لا بالنسبة اليه كقولنا الخلاء
ضد لسه فان الخلاء يتصور للاجسام بالمقابل و
ضد لسه يتصور بانه ليس مدركا كالحار والبارد فيكون
المحال متصورا بصورة امر ممكن ينسب اليه المحال ويتصور
نسبته اليه واما في ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا
ولا ذات له واما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنز ايل و
عنق عنقا وانسان يطير فانا نتصور اولا تفاصيله التي
غير محالة ثم نتصور لتلك التفاصيل اقترانا على قياس اقتران الموجود
في تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة الذات فيكون هناك اشياء ثلثة

اثنان منها جزءان كل بانفراده موجود والثالث تاليف
بينهما وهو من جهة ماهو تاليف لا يتصور بل يتصور
بسبب ان لنا ليف من جهة ماهو تاليف من جهة ما يوجب
فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم
انما يتصور بتصور متقدم للموجود هذا كلامه ولا يخفى
عليك بعد تامل كمال دقته ولطافته ورفع الاشكالات
الوارده على الاخبار عن المعدوم المطلق بانه ممتنع وبانه
لا يعلم ولا يخبر عنه المستلزم لتصوره وانطباقه على قوله
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى الممكنات فتامل
فى المقام عسى ان ينفعك فى رفع كثير من الشبه والاوهام
ولله الموفق للمرام اقول كلام الشارح فى الجوابين مبنى على ان
المراد بالعدم المطلق ماصدق عليه المعدوم المطلق
على ما صرح به حيث قال النزاع فيما يصدق عليه المعدوم
المطلق واشار اليه قدس سره فى الحاشية حيث قال فمعنى
كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق واما الوجه
الذى ذكره لسقط جواب الشارح فساقط على ما اشار اليه
والى توجيه المقصود وكذا ما ذكره لتوجيه التعريف
لا تصرف وستطلع على ما هو الحق فيه واما البحث الذى
ذكره فمردود بان الكلام على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق

ماصدق

ماصدق عليه مفهوم السلب من غير اضافة الى شى اخر
لا سلب الوجود المطلق ثم ما ذكره من الوجه لا يشبه
كلام الشيخ ففيه ان ما ذكره الشيخ فيما نقله المص الحكم
على العدم المطلق بامتناع العلم به والاخبار عنه وجواز
ذلك فى العدم المضاف فالمراد بالعدم المطلق ما يقابل العدم
المضاف سواء كان محالا او ممكنا وفيما نقله يكون الحكم
على المحالات بانها كيف يتصور واين هذا من ذاك هذا
اخر ما وصل الى من الحواشى التى علقها بعض الفاضلين
قال المص العدم المطلق الذى هو اللاكون المطلق اقول
هذا الكلام من المص صريح فى انه حمل العدم على سلب الوجود
المطلق وما اورده من النظر حيث قال العدم المضاف
لا يمكن ان يعلم لا بعد العلم بالعدم المطلق يقتضى ان حمل
العدم المطلق على مفهوم السلب الغير المضاف لان العدم
المطلق بهذا المعنى مضاف الى الوجود المطلق كما ان العدم
الخارجى مثلا مضاف الى الوجود الخارجى ولو قيل انه
اراد بالمطلق ان لا يضاف الى خصوص الوجود الخارجى
او الذهنى وبالمضاف ان يضاف الى خصوص الوجود الخارجى
او الذهنى فمع بعده عن اللفظ نقول ح لا يمكن دعوى كون
تصور اللاكون الخارجى مثلا يتوقف على تصور اللاكون

المطلق وهو ظاهر لكن على هذا لا خلط بين المعنيين
قال الشارح او نحن نتصور كل واحد منها الخ **اقول**
يتراءى من مجموع كلامي المص والشارح دود بيانه
ان مقصود المص من اثبات كون اللاكون له صورة في
العقل ان يكون معلوما متصورا ردا لما ذكره الشيخ
انه لا يعلم فالمص يثبت معلوميته بان له صورة في العقل
والشارح عكس كما لا يخفى على الناظر **قوله** قدس سره
فان المضاف الى الملكات هو العدم لا المعدوم ومفهوم
المعدوم لا يكون مضافا الى الملكة حقيقة ولو اطلق
عليه انه مضاف اليها فانما هو باعتبار اشتماله على
مفهوم العدم الذي هو مضاف الى الوجود واذا كان
حال المفهوم كذلك فحال ما صدق عليه هذا المفهوم
كما اختاره الشارح على ما صرح به قدس سره ابعد
قوله قدس سره ثم ان كان الكلام في مفهوم العدم المطلق
والمضاف **اقول** لعدم المطلق له احتمالات احدها هذا
المفهوم المركب التقييدي فظاهر انه ليس بمراد في المقام
اذ لا يتوهم احد ان هذا المفهوم المركب لا يعلم ولا يخبر
عنه وثانيهما معروض هذا المفهوم وهو سلب الوجود
المطلق ومقابله سلب الوجود الخاص وظاهر العبارة

لا يساعد

لا يساعده لانه مضاف ايضا الى الملكة وايضا لا شك
في امكان تصور سلب الوجود المطلق والاخبار عنه
وكونه سلب الوجود المطلق لا ينافي كونه وجودا
مطلقا انما المحال ان يكون امر ما موجودا ومعدوما
لا كونه عدما وموجودا وثالثها مفهوم السلب لا
لا بشرط الاضافة وهو ايضا لا يكون مرادا لما مر انفا
ورابعها السلب بشرط عدم الاضافة والظاهر ان
هذا هو المراد في المقام على ما اشار اليه قدس سره
في الحاشية بقوله قال بعضهم ثم ان يثبت ان مفهوم السلب
بدون الاضافة الى امر ما لا يمكن تصوره فهذا الكلام
وهو ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه كان حقا
والا فلا والى الاول مال قدس سره في حاشية التجريد
ورد عليه على الشارح للتجريد وجزم بالثاني **اقول** و
بما قررنا ظهر ان قوله قدس سره وايضا تصور مفهوم
العدم المضاف يستلزم تصوره ولو بوجه ما الى قوله
او ينتهي الى المطلق محل نظر لان هذا الكلام انما يصح لو كان
المراد من العدم المطلق المطلق المأخوذ لا بشرط الاضافة
وقد عرفت ان الظاهر ان المراد منه المعتبر بشرط لا وكذا
قوله ولا اقل من مشاركة مفهوم المضاف له في ذلك

لان هذه المشاركة انما يظهر اذا كان المطلق معتبرا
في المضاف جزء لمفهومه والمطلق الذي يعتبر في المضاف
هو المأخوذ لا بشرط الاضافة والجواب ان مراده قدس سره
هو الثالث وكونه غير مراد في المقام اذ لا مجال لتوهم
كونه غير معلوم وغير مخبر عنه غير ضار في مقصوده
اذ مقصوده ذكر الاحتمالات العقلية وان لم تكن مرادة
نعم يتوجه انه لما كان قدس سره في صدد استيفاء الاحتمالات
فينبغي ان يذكر المعنى الرابع اي السلب بشرط لا شيء لكنه لم يتعرض
له هناك لذكره فيما قبل ناقلا لذلك على ما ذكرنا وكذا اقول
وكيف لا وما يصدق عليه المفهوم العدم المطلق من افراده
يصدق عليه مفهوم المضاف ضرورة ان كل فرد من افراد العدم
المطلق فانه مضاف الى شيء وكذا اقول وامتناع الاخبار
باطل فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف وهو بعينه
ما صدق عليه المطلق جاز الاخبار عنه ايضا اذ
لا يخفى ان ذلك كله شيء على ان يكون المراد بالمطلق
المأخوذ لا بشرط شيء فتدبر ثم وجه سقوط جواب
الشارح عن الاعتراض الثاني ح انه مداره على
الفرق بين المطلق والمضاف لان اعتراض المصنف في
شق المعلومية حاصله عدم الفرق بين المطلق

والمضاف

والمضاف في ذلك اذ معلومية المضاف ملزوم لمعلومية
المطلق فيجوز معلومية المضاف وعدم معلومية المطلق
متنافيان واذا ظهر اشتراك المطلق والمضاف في
عدم المعلومية سقط الجواب بالكلية وفي شق الاخبار
مداره على ابطال نفس هذا الكلام وهو ان العدم المطلق
لا يخبر عنه لانه مشتمل على تناقض ولا مدخل فيه لكون
المضاف يخبر عنه على ما يتبادر من تقرير الشارح هناك
وهذا ما وعدناك في نكتة افراد الشارح الجواب عن الايراد
بامتناع المعلومية عن الايراد بامتناع الاخبار عنه وليس
وجه ان جواب الشارح مبني على حمل العدم على ما صدق عليه
والكلام في ان المراد مفهوم العدم اذ قد عرفت ان الجواب عن
الاعتراض الاول ايضا مبني على هذا على ما صرح به قدس سره
في فواتح هذه الحاشية وقد صرح بان جواب الشارح عن
الاول يجري بادنى تصرف في مفهوم العدم والحاصل ان الظاهر
من كلامه قدس سره الفرق بين الجواب عن الاول والثاني
ان الاول يجري في المفهوم بادنى تصرف والثاني لا يجري
وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق والاحتياج الى التصرف
لما عرفت ان بناء كلام الشارح على حمل العدم على المعدوم
واراد به ما صدق عليه المعدوم على ما مر غير مرة والكلام

هناك انما هو في مفهوم العدم لا ما صدق عليه فاجزوا
هنا ان يقال الاخبار عن العدم الذي كان مضافا في
الواقع بانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق
بين المفهومين في ذلك بيانه ان معنى قول الشيخ العدم المطلق
لا يخبر عنه بعد الجواب انا نحكم على العدم الذي هو بالحقيقة
مضاف بانه لا يخبر عنه اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم المضاف
ايضا كذلك لانه اذا صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر
اذ يصدق ان المطلق لا يخبر عنه ما دام مطلقا ولم يصدق
ان المضاف لا يخبر عنه ما دام مضافا فظهر الفرق
وحال الجواب ما عرفت معناه ان الجواب يمكن بادنى تصرف
لان الكلام ههنا فيما يصدق عليه العدم وجواب الثاني
كان مبنيا على ما صدق عليه المعدوم المطلق لكن يظهر
الفرق بناء على اتحاد ما صدق عليه المطلق والمضاف وانت
تعلم حال هذا الاتحاد وقوله والظاهر من العبارة هو
الثاني والثالث اي مفهوم العدم المطلق والمضاف وما
صدق عليه المطلق وما صدق عليه المضاف حتى لكن لو حمل
الكلام على الاحتمال الاول اي ما صدق عليه المعدوم
المطلق ظهر الفرق بين المطلق والمضاف واندفع الايراد بحسب
المعنى وعلى هذين الاحتمالين يبنى الايراد على المعنى على ما

قوله

قوله قدس سره هذا ما تيسر لي في هذا المقام والله المستعان
للمراد عليه التكلان **قال** الشارح وذكر افضل المحققين
وهو المحقق الطوسي وحاصل كلامه ان كلامهم صريح
في ان نزاعهم ليس الا في اللفظ على ما يظهر من تفسير لفظ
المعدوم والموجود فالحكم بان كلامهم خلاف البديهة
ام لا ثم تنزل عن ذلك الى تجويز كونهم مفسرين لفظ المعدوم
والموجود بمعنى اخر غير ما يفسر الجمهور مبني على الغفلة
عن كلامهم هذا **اقول** لو كان الموجود ذاتا له صفة
الوجود والمعدوم ذاتا له صفة العدم فالصفة لا يكون
الا حالا والحال لا يكون الا صفة اما الثاني فظ واما
الاول فلان لا واسطة بين المعدوم والموجود عندهم
منحصرة في الحال وح لا حاجة في تعريف الحال الى القيود
المذكورة للاحتراز على ما نقله الشارح بل ذكر الصفة
يخرج جميع ما هو غير حال ويدخل جميع ما هو حال الا ان
يحمل الصفة المذكورة في تعريف الحال على غير ما نقله المحقق
عنهم بل على المعنى القائم بالغير وفيه تكلف تام ثم **اقول** قد
افاد بعض المحققين ان صفات المعدومات عندهم معدومة
وهذا بظاهره يناقض ما نقله المحقق عنهم فتامل **قوله**
قدس سره فلا فرق بين العبارتين **اقول** وجه الدفع عنهما

ان المق هنا ان الكاتب واللاكاتب والضاحك و
اللاضاحك الى غير ذلك من المفهومات الصادقة على
الانسان مثلا مغاير للانسان لكن لما كانت تلك
المفهومات متكثرة يتعسر او يتعذر تفصيلها عبر عنها
بالعبارة جامعة هى ماعدا الماهية والعارضة اما بناء
على انه يستنبط كونها ماعداها وعوارضها واما بناء
على ان المراد ما يطلق عليها ماعدا الماهية وعوارض
الماهية هذا ثم اعلم انه ان كان المراد نفى العينية بحسب
المفهوم مثلا نقول الكاتب ليس عين مفهوم الانسان
ولا جزئه فيمكن ان يدعى انه بديهى كما قيل المدعى بديهى
وماذكره تنبيه عليه وان كان المدعى انها ليست عين
حقيقة افرادها يتوجه عليه ان كون الشئ نفس احد
النقيضين لا ينافى اتصافه بالاخر كما قال الوافى مثل مفهوم
الجزئى فانه مع كونه نفس مفهوم الجزئى يصدق عليه انه
كلى ويتصف بالكلية والجواب ان المراد الاتصاف فى ضمن الفرد
على ما هو شان القضية المتعارفة وان كان المدعى
انها ليست عين حقيقة افرادها ولا جزئها فظاهر انه
غير بديهى بل عريق فى النظرية نعم يظهر فى البعض وهو
ماعدا لوازم الماهية من اللوازم اللاحقة بحسب وجود خاص

والعوارض

والعوارض المفارقة لانفكاكها عن الماهية بحسب احد
الموجودين واما لوازم الماهية فمشكل كيف وتلك
العوارض ان كانت مخصوصة بالماهية لتبست بالفصل
وان كانت عامة لتلبست بالجنس كما حققه قدس سره فى
موضعه **قوله** قدس سره فهى ايضا مغايرة لها الخ الفرق بين
الجزء والخارج مبنى على نسبة المغايرة الى ماعدا الماهية
كما فصله قدس سره وكلام المتن والشارح صريح فى نسبتها
الى الماهية وح لا فرق بين الجزء والخارج **قال** الشارح و
جزء الموجود الخ قيل عليه نعم اذا كان جزءا خارجيا واجيب
بان الذهن لما كان متحدا مع الكل فى الخارج لصحة الحمل خارجا
كان موجودا فيه على ان يكون المراد من الجزء الذهنى الجنس
والفصل على ما هو المشهور مسامحة **واقول** ح لا حاجة
الى اخذ الجزئية بل يكفى صحة الحمل خارجا والجواب ان المقصود
كونه فى الخارج بالذات واتحاد الذاتيات مع الشئ اتحاد بالذات
واتحاد العرضيات اتحاد بالعرض صرح بذلك الشيخ فى
الهيات الشفاء فلو اكتفى بصحة الحمل لم يثبت كونه موجودا
فى الخارج بالذات **قال** الشارح الخ بشرط ان لا يكون
معه شئ من التعينات هذه المعية والمفارقة انما هى فى الذهن
قال الشارح لا شك فى كون الانسانية هذا الايراد من

من الشارح مبنى على ان المراد من كون الانسانية
مجعولة انها مجعولة فى ذاتها على ما قرره فى الحاشية
و يدل عليه كلامه قدس سره فى هذا الموضع حيث
قال اذ هو محل النزاع كما ذكره فى الحاشية واما على ما
فهمه المص وهو ان المراد كون الانسانية انسانية بجعل
الجاعل فلا يرد لانا اذا كان كون الانسانية انسانية
بجعل الجاعل لزم من الشك فى وجود هذا الجاعل
الشك فيه بناء على ما تقرر ان العلم اليقينى بذى السبب
لا يحصل الا من العلم بالسبب على ان يكون المراد من الشك
فى كون الانسانية انسانية عدم العلم اليقينى به يدل على
ما ذكرنا من ايهن ايراد الشارح غير وارد على دليل
المص بعد ما حمل المدعى على ان كون الانسانية انسانية
بجعل الجاعل قوله قدس سره وعلى هذا فالحق انها
ليست مجعولة لما ذكره المص نعم اقول ههنا بحث وهو
ان هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود ايضا غير مجعولة
اذ لو كان الوجود اى كون الماهية موجودة مجعولة
على ما حققه قدس سره يلزم من الشك فى وجود الفاعل
الشك فى موجودية الانسان والشك فى موجودية
يستلزم الشك فى كون الانسانية انسانية لان الماهية

المركبة

المركبة لا تنفك عن البسيطة على ما تقرر فى موضعه
فيلزم من وجود الشك فى وجود الفاعل الشك
فى كون الانسانية انسانية وبمثل هذا التقرير يمكن
دفع نظر الشارح عن كلام المص بان يقال لو كانت الانسانية
مجعولة لزم من الشك فى وجود الفاعل الشك فى صدورها
عن الفاعل على ما اعترف به الشارح ومعلوم ان الشك
فى صدور الانسانية من الفاعل مستلزم للشك فى كون
الانسانية انسانية لانه لو لم يصدر الانسانية عن الفاعل
فلا انسانية فلا يكون الانسانية انسانية لا بحسب
الواقع فقط بل بحسب علمنا ايضا والحق فى الجواب ان يمنع
بطلان التالى والسند ظاهر لما مر قوله قدس سره وللبحث
فيه مجال اقول المراد ان هذا لا يصلح ان يكون محلا للنزاع
او ان المراد ان للبحث مجالا فى قوله واما المهية فهى اثر له
باعتبار الوجود لا من حيث هى فان الاثر هو الاثر الخارجى
وليس ذلك الا الماهية دون الوجود على ما عرفته قوله قدس
سره وقال بعضهم معنى كلامهم الخ القائل صاحب المواقف
واعترض عليه قدس سره بانه بعيد لان لوازم الماهية كثيرة
فلا وجه للتخصيص بالمجعولية وايضا كما ان الماهية الممكنة
محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة

اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة فان قيد المجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل فى الوجود الخارجى كان الكلام
صحيحا والتقييد تكلف وبما نقلنا ظهر ان قوله ههنا وعلى
هذا فالحق انها ليست مجعولة مبنى على مماشاته للقائل **قال** الشارح
وبالجملة كلما يفرض مجعولا فله حقيقة **اقول** هذا الكلام حق
ويتخلص منه ان الحق ما ذهب اليه الاشراقيون من ان الاثر
هو نفس الذات وما ذكره غيرهم من ان الاثر هو الوجود
كما ذهب اليه المص
او الاتصاف فيرد عليه ما هربوا عنه فان كون الاتصاف
مجعولا لا يكون الا باعتبار ان نفس ماهية الاتصاف اثر للفاعل
لا كون الاتصاف اتصافا ولا كون الاتصاف موجودا واذا لزم
هؤلاء القول بتعلق الجعل بنفس ماهية الاتصاف فالحق ان
لا يهرب عنه اولا ويقول الجعل ما يتعلق بنفس الماهية الممكنة
حتى يكون الاثر فى التأثير الخارجى خارجيا **قال** المص وذهب
بعضهم الى ان البسيط غير مجعولة **اقول** هذا الكلام منه
بعد قوله والفاعل لا تأثير له فى الماهية بالمعنى المذكور معناه
ان البسيط غير مجعول فى ذاته لانه غير مجعول فى وجوده او
غير مجعول مطلقا وح يرد على الدليل المذكور انه يلزم منه
ان لا يكون البسيط مجعولا باعتبار وجوده بل ان لا يكون

مجعولا

مجعولا مطلقا كما لا يخفى وهذا مع بطلانه عند
المستدل يستلزم تعدد الواجب تعالى شانه ضرورة
تعدد البسائط بل قوله لان المحوج الى السبب هو الامكان
انما يلايم الجعل باعتبار الوجود لان الامكان الذى
هو مساواة العدم الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
انما هو علة للاحتياج الى فاعل مؤثر فى الوجود ومرجح
على العدم ثم لو تنزل عن سوق الكلام وتلايم اخواته وحمل
على المعنى الثانى والثالث لزم تعدد الواجب تعالى شانه
اما على الثالث فظاهر واما على الثانى فلان عدم الاحتياج
فى الوجود ملزوم لعدم الاحتياج فى الذات وسيجيء
الاشارة اليه فى كلامه قدس سره وايضا يلزم خلاف
المفروض لان الكلام فى الماهية الممكنة البسيطة **قال** المص
يجوز ان يكون صفة عدمية **اقول** هذا الكلام انما يستقيم
لو كان مراد المستدل من القيام القيام فى الخارج ولك
ان تحمل القيام فى كلامه على ما يتناول الاتصاف وصحة
الانتزاع ولا شك ان الصفة العدمية كالوجودية يحتاج
الى موصوف يتصف بها **قال** الشارح لان الامكان عندهم
صفة وجودية **اقول** المراد بالوجودى ههنا الموجود
فى الخارج على ما سيجيء وح لا يتم الجواب الذى ذكره قدس سره

فی الحاشیة بقوله والاولی ان یقال لح علی مذهبهم
لان الاتصاف بالصفة الموجودة فی الخارج لایمکن
ان یتقدم علی الاتصاف بالوجود الخارجی وکذا الجواب
الذی ذکره الشارح بقوله بل الصحیح علی مذهبهم لان
الامکان الذی هو موجود عند الحکماء لیس بالمعنی الاول
لقولهم انه امر سلبی اذ افسر بسلب الضرورة او اضافی اذا
فسر بتساوی الوجود والعدم بالنظر الی الماهیة ولا
یحتاج الی محل سوی العقل ای ظرف تحققه ووجوده هو
العقل ولیس بالمعنی الثانی ایضا والا لامتنع تقدمه علی وجود
الماهیة علی مامر واما الامکان الاستعدادی فخارج عن
البحث کما صرح به وفیه اشارة الی وجه ترك التعرض له فی الجواب المرضی
وتعرض لمن یتعرض له واما السند الذی ذکره قدس سره فی قوله ولا یلزم
امتناعه قبل وجوده ولا وجوبه اذ لو کان لاول لامتنع
لح فاقول ظاهر انه استنده منع الملازمة ببطلان اللازم
وهو غیر مستقیم ویمکن توجیهه بان بطلان اللازم ربما
یدل علی نفی الملازمة بعد العلم بتحقق ما فرض ملزوما فههنا
کذلك اذ علی هذا المذهب وهو القول بوجود الامکان
فی الخارج لایتصور قیام الامکان بالماهیة الا بعد الوجود
وبعد فیه تعسف قال الشارح وهو لیس بسدید اقول هذا

مناقشة

مناقشة لفظیة فیندفع عن المراد کما لایخفی قال
الشارح وان اراد انه لح کان لح فان قلت هذا الوجوب
انما هو بالنظر الی غیره الذی هو جزء لا الی الخارج عنه
فلا یحصل الاحتیاج الی الجاعل کیف والکل لیس الا مجموع
البسائط التی کل واحد منها غیر مجعول قلت قد تقرر فی موضعه
ان المحتاج الی الغیر لابد له من جاعل ولهذا اتفقوا ان الترکیب
من الواجب تعالی شانه وصرحوا بان العلة التامة البسیطة
لاتکون الا فاعلا قال الشارح مردود لانا لانسلم انه
اذا لم یکن اقول مثل هذا یرد علی تقریر الشارح وهو ان
المفروض ان البسائط غیر مجعولة فی ذاتها ولعلها مجعولة
فی وجوداتها فلم قلتم یلزم نفی المجعولیة بالکلیة وان ارید
نفی المجعولیة الذاتیة بالکلیة فبطلانه ممنوع کیف والمص
ذهب الیه فان قیل المراد من کون البسائط مجعولة ان
وجوداتها مجعولة قلنا علی هذا ایضا هذه المقدمة ممنوعة
اذ لانسلم انه لو لم یکن الماهیة مجعولة بحسب الوجود لم یکن
مجعولة مطلقا لجواز ان تکون مجعولة فی ذاتها دون وجودها
علی ما اختاره المتأخرون وبما قررنا ظهر ان تقریر
الناظر اولی ولایخفی انه لو کان المراد فی هذا المقام کون
البسائط مجعولة فی الجملة اندفع الرد عن کلام الناظر

عن تقريرا الشارح ايضا لكنه خلاف الظاهر اذ لم يذهب
احد الى ان البسائط غير مجعولة اصلا حتى يحتاج الى هذا
التطويل كيف وح يلزم تعدد الواجب ثم اقول الجواب الذى
ذكره المص عن الاستدلال المذكور لا يجرى فى تقرير الناظر
ولا ينطبق عليه كما يظهر بادنى تامل وان اراد الناظر تطبيق
كلام المص على الدليل الذى قرره فما ذكرناه اعتراض
وايراد عليه وان اراد توجيه الدليل وتقويته بحسب الامكان
فهذا متعين له والظاهر هو الاول كما يظهر من ايراد الشارح
عليه حيث قال وهذا التقرير مع انه يقتضى ان يكون مدلول
قوله قال الشارح الجواز ان يكون وجودها من ذاتها وهذا باطل
لما مر ان الماهية لا يمكن ان يكون علة لوجود نفسها واعلم
ان هذا وما ذكره قدس سره متفاوتان ومندفعان عن
كلام الشارح لان ابطال السند الاخص فتامل قوله
قدس سره فلا خفاء فى ظهور الجواب اعلم ان كلام المص منع
وذكر لسندين فان جعل الاحتجاج لاثبات ان البسائط
مجعولة فى نفس الامر ذاتا توجه السندان وان جعل لاثبات
ان البسائط مجعولة فى نفس الامر فى الجملة توجه السند الثانى
دون الاول لانا اذا لم يكن البسيط فى نفس الامر ذاتا ولا وجودا
لم يكن المركب مجعولا فى نفس الامر وجودا اذ وجود المركب

ليس لا

ليس لا وجودات البسائط واذا جعل الزاما للمص فيتوجه
السندان بل يتوجه السند الاخر وهو انه لا يلزم
نفى المجعولية بالكلية عن البسيط من حيث القول بكونه غير
مجعول فى ذاته فيجوز تحقق الجعل بان كان البسيط مجعولا
من حيث الوجود كالمركب واذا جعل الزاما على القائل
بالتفصيل وفسر كلامه بالتفسير الثانى فان فسر
بان البسيط غير مجعول فى ذاته والمركب مجعول فى الجملة
توجه السندان وان فسر بان البسيط غير مجعول مطلقا
اى لا فى ذاته ولا بحسب الوجود والمركب مجعول فى
الجملة توجه السند الثانى دون الاول كما مر والجواب
من قبل السيد قدس سره انه يجوز ان يكون للمجموع حالة ليس
شىء من اجزائه ولا شك ان المجموع محتاج الى الجزء وقد عرفت
ان المحتاج الى غيره مطلقا لا بد له من فاعل وجاعل ما
فان تحقق العلة الفاعلية ضرورى فى كل معلوم على ما
مر انفا لكن على هذا وهو جواز احتياج المجموع بدون
احتياج شىء من اجزائه بعد انه يتاتى الجواب الذى ذكره المص
اذا فسر كلام الخصم بالتفسير الاول اذ يمكن ان يقال يجوز تعلق
الجعل بذات المركب بدون شىء من البسائط اللهم الا ان يحمل
الجواب على سند المنع لا المنع اذ السندان ساقطان اذ الاحتياج

من حيث الوجود ومن حيث الانضمام ليس احتياجا ذاتيا
واعلم ان تخصيص جعل الماهية المركبة بكونها في حد ذاتها
في كلام الخصم لا ينافي ان يجعل المستدل الجعل في كلامه
مطلقا بان يقول لو لم يكن البسيط مجعولا في ذاته لم يكن المركب
مجعولا الى آخر الكلام ثم يرد في جعل المركب في الجواب قال
الشارح فالشرطية وهي ان البسائط لو لم يكن الخ لا يخفى عليك ان
هذه الشرطية هي نتيجة الشرطيتين المذكورتين ومع هذا فكلام
المص صريح في منع الشرطية الاولى على ما فسره الشارح فالاولى
الاستفساد عن الشرطية الاولى ويقال ان اراد على تقدير
عدم مجعولية البسائط عدم مجعولية المركبات في ذواتها فالشرطية
مسلمة لكن نفي التالي مم وان اراد عدم مجعولية المركبات
مطلقا والشرطية ممنوعة والسند ما ذكره المص يرجع
الى منع الشرطية الاولى التي هي الصغرى واليه اشار حيث
لجواز ان لا يكون ماهية المركب مجعولة على تقدير عدم مجعولية
البسائط قوله قدس سره وفي صورة الاجتماع لا يتوهم انه يصير
العلة عين المعلول اذ المعلول عدم المجموع وهو رفع يتعلق
بجميع وجودات الاجزاء الذي هو وجود الكل والعلة هي
مجموع العدمات كيف وعدم المجموع قد يستند الى عدم واحد
من الاجزاء مع وجود الثاني فكيف يتوهم الاتحاد قال الشارح وفي الحواشي

القطبية وفيه تعسف لا يخفى انه لو حمل الاستغناء
على معنى المستغني لا الجزء بمعنى الجزئية كما جعله الشارح
اذ الاول هو المسامحة المشهورة دون الثاني وح ينبغي
حمل الحصول على الحاصل يندفع التعسف قوله قدس سره
وفي الاول تامل لعل وجه التامل ان عبارة ما في الحواشي
لا يلائمه قال المص رحمه الله والماهية المركبة اقول اي تركيبا
خارجيا اذ الاجزاء العقلية محمولة لا يجوز الاحتياج
بينها في الخارج ولا في العقل اذ حصلت في العقل بوجود
ذهني يكون صحة الحمل ذهنيا وصدقه لاجله واما اذا حصلت
اجزاءه متعددة على نحو التفصيل فظاهر انه لا احتياج بينهما
ايضا اذ يمكن تعقل كل من الجنس والفصل بدون الآخر
وما قيل ان الفصل علة الجنس فمعناه انه علة صفاته من
التحصيل والتعيين وغير ذلك لا انه علة لذاته اللهم الا
ان يكتفي بهذا القدر من الاحتياج في المركب الحقيقي قال
الشارح ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام اقول
هذا الالتزام يقتضي ان يكون المجموع المركب من الحجر والانسان
مركبا حقيقيا ضرورة تحقق الاحتياج بين اجزاء الانسان
ولو نوقض بالمجموع الحاصل من العقل الاول والثاني
مثلا بل بجميع الموجودات المركبة من الواجب ومعلولاته اندفع

التزام والجواب لثاني ايضا بل الجواب ليس الا بما ذكره المص
من شرح الملخص من الجواب عن الاول ان من قال بهذا الكلام
لم يجوز تركب الماهية من امرين متساويين في المرتبة بحسب
الخارج اذ الكلام فيه على ما عرفت آنفا وعن الثاني بان الدعوى
بديهية وما ذكره تنبيه بالامثلة قوله قدس سره اذ يجاب
بمساواته الخ انما قال على ما هو الظاهر اذ لا يتحقق سند اخر
ظاهرا ولا يظهر سند اخر وانت خبير بانه لا يكفي هذا بل على
المستدل اثبات مساواة السند للمنع حتى يلزم من ابطاله
ابطال المنع قال الشارح على معنى ان يكون الخ لا يخفى ان
الاستقلال بالتفسير الذي ذكره الشارح في الحاشية
حيث قال اي لا مثل وجود الاعراض ليس معنى الامتياز في الوجود
بين الاجزاء نعم يمكن توجيهه بالتفسير المذكور في كلامه قدس
سره بقوله فالاولى الخ بان يكون المراد ان لكل جزء وجودا مغايرا
لوجود الجزء الاخر وكذا القيد الثاني لا مدخل له في تفسير
الامتياز في الخارج على ما جار في التركيب الذهني اذ الجنس
ماخوذ من المادة والفصل من الصورة فبزوال الصورة يزول
الفصل ويبقى الجنس في ضمن المادة وايضا سيجيء ان الفصل اذا اخذ
بشرط لا كان صورة والجنس اذا اخذ بشرط لا كذلك كان
مادة فبزوال الصورة يزول الفصل وببقاء المادة يبقى الجنس

فالاولى

فالاولى حذف هذا التفسير ويكتفى بما ذكره المص قوله
قدس سره في الحاشية انا ردت بالعارض الخ هذا التسليم
بناء على حمل الاجزاء على كل واحد منها وان حمل على المجموع فلا
يخفى عليك كيفية طريق البحث قال الشارح ولقائل ان يقول
لا نسلم ان التركيب الخ لو حمل الاجتماع على الجمع ويدل عليه
قول الشارح لان الاجزاء المجتمعة اندفع هذا وكذا ما ذكره
قدس سره في الحاشية من منع تفريع قوله فيكون الخ على ما تقدم
ولو قيل المراد من الفاعل مقابل القابل والتعبير بلفظ
الفاعل لمناسبة القابل لا اندفع هذا مع بقاء الاجتماع على
معناه وذلك لان الاجتماع نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها
معلولة لها فكذا ما يكون معلولا للاجتماع من الهيئة الحادثة
وكذا يندفع قوله قوله لانه يريد بالعلة الموجد وبالمعلول الموجد
واما قول الشارح فلا نسلم ان الهيئة موقوفة على الاجتماع فجوابه
انه لما كان المفروض ان تلك الهيئة التي هي السواد مركب
منهما كان متاخرا عن اجتماعهما وتركيبهما ضرورة تحقق
المركب بعد التركيب والاجتماع ثم قول الشارح في جواب
لا يقال ضعيف لان مقصود القائل دفع ما اورده الشارح
بقوله لقائل ان يقول وقد انت بتبديل قول المص فلا يكون
التركيب في السواد بل في قابله وفاعله بقول فلم يكونا متقومين

لارفع جميع الايرادات الواردة على التقرير الاول وما
ذكره الشارح فى الجواب عنه يرجع الى جواب المص وقد اشير
اليه فى الحاشية بل الجواب عنه ان ما اوردنا انما اوردنا
على قول المص بل قابله وفاعله وقد بدلته بشئ اخر ولا يندفع
الايراد عن دليل تبديله بدليل اخر على ان حذف الفاعل اسهل
من التبديل ثم ان الظاهر ان قوله والذى يدل على عدم محسوسية
شئ منهما معارضة على دليل بطلان عدم محسوسية شئ منهما
عند الانفراد وفيه نظر اما اولا فلان كون اللونية مطلقة
لا يدخل فى الوجود الا بعد تقييدها بالقابضة وان كان
حقا فى نفس الامر لكن حقيته على تقدير تمايز الجنس والفصل
بحسب الوجود الخارجى غير مسلم واما ثانيا فلانه لو سلم فغاية
الامر ان هذا التقدير يستلزم عدم محسوسية شئ منهما
بانفراده وبطلانه معا واللازم منه ليس الا كون التقدير
محال الاستلزامه النقيضين وهذا لا يضر المستدل بل ينفعه
وتعلقه لما بعده لاجل ابطاله للشق الثانى والثالث بعيد
عن السوق ثم ما ذكره يدل على عدم محسوسية الجنس بانفراده
لا عدم محسوسية كل منهما بانفراده قال الشارح وهذا مع
لجواز ان يصير المحسوسان الخ هذا وما اورده بعده وما
اورده على الشق الثانى من النظر انما يرد على ما وجه به كلام

المص من ان المراد من عدم كونهما محسوسين بانفراده
عدم كونهما محسوسين عند الانفراد والانفكاك ثم بين
قول المص فعند الاجتماع وكذا فى القسمين الاخرين و
لو حمل الاحساس بالانفراد على معنى ان الاحساس باحدهما
غير الاحساس بالاخر والى الانفراد بهذا المعنى اشار
قدس سره فى الحاشية حيث قال اى يكون لكل جزء وجود
فى الخارج على الانفراد ومغاير لوجود الكل ويكون
ذكر حين الاجتماع مرادا فى جميع الشقوق الثلثة اندفع
ما ذكره وكذا المعارضة التى ذكرها على ابطال الشق
الاول ويمكن التخلص لدليل على وجه لا يحتاج الى ايراد
الشقين الاخرين وابطالهما بالدليل بان يقال لا شك
ان حين الانفراد والانفكاك لم يكن السواد محسوسا
ونسوق الكلام الى قوله لانا لا نعنى بالسواد الا تلك
الهيئة المحسوسة وهذا مما يتفطن به بعض الاحبا من الصحاب
قال وذلك يستدعى الامتياز الخ اقول الامتياز
بين الماهيتين فى الخارج يستدعى ان يكون لكل من
المتمايزين هوية فى الخارج متغايرة لهوية الاخر و
التغاير فى الهوية الخارجية يستدعى التغاير فى الوجود
الخارجى اذ لا يجوز اتحاد التشخصين بديهة وايضا ذلك

لوجود الواحد ان قام بكل واحد من الماهيتين كان فى
قوة قيام العرض الواحد بمحلين وان قام بالمجموع لزم
وجود الكل بدون اجزائه وان قام باحدهما لم يكن الموجود
الا ذلك الواحد على انه قد حقق بعضهم ان الوجود ليس له
فرد حقيقى وانما يختلف باختلاف الاضافات الى الماهيات
المختلفة فتعدد الماهية ينافى اتحاد الوجود ولا يمكن
حمل الخارج على معنى نفس الامر بمقابلته للذهن ولا يمكن
حمل الذهن على الفرض منه كما لا يخفى ولا يلزم منه كون
الحكم بوقوع التركيب خطأ انما يلزم الخطأ لو حكم بأ
بالتركيب الخارجى وما يقال من ان التصديق عبارة
عن مطابقة الحكم للخارج والخطأ عن عدم مطابقته
له فيلزم منه الحكم بوقوع التركيب خطأ ليس على ما ينبغى
اذ المراد من الخارج هنا نفس الامر ليتناول القضايا
الذهنية قال الشارح وينبغى ان يعلم ان هذا على تقدير صحة
الخ لا يخفى عليك ان الدليل المذكور جار فى صورة مغايرة
الوجودين فى الواقع كما يظهر بادنى تأمل نعم يمكن قلب
هذا الدليل بان يقال لو لم يتمايز اجزاء السواد فى الوجود
الخارجى فان لم يكن شئ منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع
ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا

ولنسوق

ولنسوق الكلام الخ وايضا يمكن اجراء هذا الدليل فى نفى
التمايز بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة فى الوجود
الخارجى فان لم يكن شئ منهما محسوسا بانفراده فعند
الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم محسوسا
وان حدث فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما فتكون خارجة
عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب فى الجسم بل فى قابله
لانا لا نعنى بالجسم الا هذا المحسوس المعين ونسوق الكلام
الخ والفرق بان السواد المحسوس بالذات دون الجسم
لا ينفع لانه يريد بالمحسوس المحسوس فى الجملة ولا يمكن
اختيار الشق الثالث والتزام ان الاحساس بالجسم
احساس بالمحسوسين المتمايزين حسا لانه خلاف البداهة
فتأمل قوله قدس سره اعنى ان لا يكون شئ منهما الخ وبطلان
هذا القسم على تقدير نقيض المدعى لا يظهر على التقدير
الذى ذكره الشارح لتوجيه الدليل الذى ذكره المص
كيف وعدم محسوسية شئ منهما حين الانفراد والانفكاك
لا ينافى الامتياز بينهما بالحس حين التركيب الذى هو نقيض
الدعوى ولعله حمل الاحساس بالانفراد فى كلام المص على
الاحساس بالاستقلال لا الاحساس حين الانفكاك
كما حمله الشارح نعم انما يصح ما ذكره بناء على حمل كلام المص

على ما وجهنا وحمل كلام الحاشية على انه اعتراض
على حمل الشارح واشارة الى حمل آخر بعيد جدا **قوله**
قدس سره وفيه بحث لان الاجزاء الخ **اقول** الجزئي الحقيقي
اذا كان متباينا الشيء لا يجوز اخذه بحيث يحمل عليه مع بقاء
حقيقته الشخصية واما المادة الخارجية اذا اخذت
لا بشرط شيء فتصير كليا ولا امتناع في حمله حينئذ وكذا كل
مفهوم كلي كان متباينا لمفهوم آخر مأخوذا باعتبار ما
فلا استبعاد في حمله عليه باعتبار آخر كالانسان اذا اعتبر
بشرط لا بالنسبة الى شخص عمرو لم يكن محمولا عليه واذا اعتبر
لا بشرط شيء كان محمولا عليه فالكلي لا بشرط له اتحاد مع
المأخوذ بشرط لا فوجوده بوجوده فالكلي بهذا الاعتبار
يباين للنوع وله اتحاد ايضا مع المأخوذ بشرط شيء اي النوع
وبهذا الاعتبار يكون محمولا ولا استبعاد في اتصاف المأخوذ
لا بشرط بالمباينة والحمل بالنسبة الى شيء واحد باعتبار
فردين منه فان شان الكلي ان يتصف بصفات التقابلات
في ضمن الافراد المتعدده ولو لم يجز ان يكون المغاير للذات
والوجود لشيء محمولا على ذلك الشيء باعتبار آخر لم يجز
ان يكون الانسان المتحد مع زيد مثلا ذاتا ووجودا
محمولا على عمرو وهذا خلف فتأمل **قوله** قدس سره والتسمية

الخ تسمية المادة باعتبار الوجود الخارجي وهو
اخذ بشرط لا وتسميته بالجنس باعتبار الوجود
الذهني اي اخذه لا بشرط شيء وح يظهر فائدة قول
الشارح في الخارج ولا يرد عليه ما في الحاشية لان
الكلام لم يصرح مختصا بالاجزاء الخارجية نعم يصير
الكلام مختصا باجزاء المركبات الخارجية اي ما يكون
التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي ولا بأس فان بعض
المحققين قد صرح بان اطلاق المركب على ما لا يكون مركبا
الا في العقل فقط على سبيل المجاز فلو لم يتناول الحكم
له لا بأس على ان التاويل الذي ذكره مبني على هذا التخصيص
لان الجنس انما يكون مأخوذا عن المادة في المركبات الخارجية
قال الشارح على ان الحيوان مثلا الخ ادرج في هذا التفسير
فائدتين الاولى ان المراد من التشخص المخصص والثانية ان
المراد من لا اخذ منه زيادة ليس ما هو المتبادر من
العبارة وهو ان الزيادة زائدة عليه مقارنة له من خارج
حتى يحصل بانضمام الزيادة اليه مجموع بل الحيوان
اذا اخذ بشرط الناطق مثلا كان معناه ان يوخذ الحيوان
بشرط ان يكون مشتملا على الناطق والانضمام و
الانضياف ليس بمعنى الانضياف والانضمام معه بل بمعنى الانضمام

والانضياف فيه على ما صرح به الشيخ في الشفاء قال الشارح
اذ ليس ذلك معنى الوضع الخ اقول وذلك ممنوع والسند
ان اكثر المحققين فسروا الحمل بالحكم باتحاد المتغايرين مفهوما
في الوجود الخارجي والمراد من الوجود الخارجي اعم من
ان يكون بحسب الحقيقة او بحسب التشبيه ليشمل الحمل الذهني فانه
يقتضي الاتحاد بحسب الوجود الخارجي كما كان يقتضي التغاير
في الوجود الذهني ليتحقق التغاير في المفهوم لكن الوجود الذهني
بالنحو الاول مغاير بالنحو الثاني فان الاول وجود ذهني
بنفسه والثاني وجود ذهني بصورته سواء كان مطابقه
او لا استبعاد في تعدد الوجود الذهني اذ كان كل منهما
من نوع اخر ولما كان النوع الاول من الوجود الذهني
بمنزلة الخارجي في ان الذهن ظرف لنفس الشيء الموجود بذلك
الوجود نحو اكثر وا اطلقوا الوجود الخارجي على معنى
يشمل هذا النحو من الذهني ثم التاكيد الذي ذكره المص
من الاتحاد في الوجود يقتضي صحة الحمل لا انه معنى الحمل كما
نقله عنهم ضعيف لان المنقول مشترك بين التفسيرين
للحمل لا اخذ الذات فيه وهي بمعنى ما صدق عليه الشيء
كاخذ الوجود فيه للفهم الا ان يحمل على انه اكتفى بمجرد
الاتحاد في الوجود مما لا بد منه في الحمل سواء كان

مفهوم الحمل لازما او مساويا له قال الشارح مبدا
المحمول اراد بالمبدأ المنشاء كالمادة بالنسبة الى الجنس
لا مبدأ الاشتقاق على ما صرح به قدس سره في الحاشية
كيف والمشتق ليس ذاتيا لما حقق قدس سره في حاشية
التجريد قوله قدس سره والا فالفرق ان مبدأ المحمول الذاتي
الخ يعني فيما تحقق التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي
كانت المادة مبدأ الجنس والصورة مبدأ الفصل وهما
داخلان في الماهية الخارجية واما اذا لم يكن هناك تركيب
خارجي فالجنس والفصل ماخوذان من نفس الماهية فمبدأ
المحمول غير خارج لكنه ليس داخلا قوله قدس سره انما يلزم ذلك
اذا كان الخ اقول قد صرح وغيره من المحققين بان العارض
المحمول وان كان لازما الماهية متاخرة عن المعروض
في الوجود وكيف لا وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء
وحمله عليه متفرع على ثبوت الموضوع قوله قدس سره
وايضا من العوارض المحمولة على الموجودات الخ لم يتعرض لحمل
العدم الا انه اذن يكون في الذهن فيقتضي وجودها في الذهن
وهو غير مح بل واقع بخلاف الاعمى بالنسبة الى زيد فان هذا
الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجود العمى في الخارج لانه جزء
مفهوم الاعمى قوله قدس سره بناء على انه عارض للموضوع

فی الذهن اقول وفیه بحث لان هذا انما یصح فی العرضیات
التی ثبوتها وحملها فی الذهن کالمعقولات الثانیه
واما العرضیات المحمول فی الخارج فقط او فیهما معا
کاللوازم للماهیة فلا لان حمل الشیء فی ای ظرف فرع
لتحقق الموضوع فیه علی ما هو المشهور قال المص وانه یشکل
متشکل الخ اقول الجواب لیس بصعب لانه ان اراد بالجزء ما
هو جزء حقیقة اعنی الجنس المأخوذ بشرط لا فهذا له وجود
واحد وهو فی الخارج متقدم علی الماهیة وان ارید ما یطلق
علیه الجزء مسامحة اعنی المأخوذ لا بشرط شیء فله وجود
فی الخارج متحد مع الماهیة النوعیة ویکون له وجود فی
ضمن المادة الخارجیة اذ الکلام فی المرکبات علی ما نقل
فی شرح الملخص ولا محذور فیه لان تعدد الوجود للکلیات
غیر محذور بل هو واقع فی الکلیات الغیر المحصورة فی فرد
واحد قوله قدس سره فاستشکال السؤال الخ وذلک
لان الاجزاء الخارجیة متمایزة بحسب الوجود الخارجی
ای بالذات ضرورة ان المادة والصورة موجودتان
بوجودین متغایرین لوجود الکل فلو حملنا علی
الکل لزم ان یکون الشیء الواحد موجودین خارجیین
وانه مح لانه یتضمن تحصیل الحاصل وانت خبیر بان

ان تعدد الوجود الخارجی لشیء واحد انما یکون محالا
لو کان ذلک الشیء واحدا شخصیا اما اذا کان کلیا
فلا کیف والانسان موجود بوجودات افراده علی ما
حقق ان الطبایع موجودة فی الخارج بعین وجود الاشخاص
او باعتبارات متعدده فکذا نقول هذا الجزء الخارجی
کالمادة یحمل علی الکل لکن لا من حیث انه جزء مأخوذ بشرط
لا بل علی انه مأخوذ لا بشرط شیء علی ما عرفت وح
یکون جنسا وموجودا بوجود النوع ایضا والظاهر
ان هذا الکلام منه قدس سره مبنی علی ما سبق فی
الحاشیة السابقه من ان المغایرة بحسب الوجود والذات
فمستحیل ان یتحد فی الوجود والذات حتی یحمل وقد صرح
به واما قوله نعم الوارد الخ فانما یرد لو قال هذا
الکلام وهو ان الاجزاء الخارجیة محمولة واجزاء
من عند نفسه واعتقد ان الترکیب العقلی یکون بهذا
الوجه فیرد علیه انه یجوز ان لا یکون الترکیب
العقلی لیس بهذا الوجه بل مثل ترکیب السواد من
اللون وقابض البصر اذ لیس ههنا اجزاء خارجیة
اصلا لکن الظاهر ان الامام نقل هذا عنهم و
اعترض علیهم هذا انه لا یخفی ان حمل الذاتی بحسب الذهن

يقتضي التغاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسبه
ايضا فاستشكل امر الحمل فيه ولا يحسم ما ذكره الشارح
مادة الاشكال ويندفع بما قررنا سابقا وما نقل عن
العلامة مبني على ان الوجود الواحد يجوز ان يكون بحيث
التعلق بشئ اخر وهذا بناء على ان التقدم الذاتي بمعنى
الاحقية ظاهر ثم بما ذكرنا من مغايرة المادة والصورة
بحسب الوجود الخارجي وان الجنس موجود في الخارج لوجود
المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة كما انهما
موجودان بوجود النوع في الخارج ايضا يندفع ما ذكره
في الجواب نعم جوابه يتم اذا كان هناك تركيب عقلي صرف لكن
الامام استشكل فيما اذا كان التركيب بحسب الخارج ايضا
كما صرح به قدس سره ثم الاستشكال بحمل الاعمى على ما في
الحاشية فمبني على ان الحمل في العرضيات يقتضي الاتحاد بالعرض
على ما ذهب اليه الاستاد ولعل تخصيص الامام الاشكال
بالذات بناء عليه وبعضهم قد قال بان الاعمى موجود
في الخارج ولا يلزم وجود العمى فيه لان الجزء العقلي
للموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج و
لا يلزم وجود العمى فيه وانت تعلم ان وجود الكل بدون الجزء
محض عبث على انه ليس العمى كذلك بالنسبة الى الاعمى ثم ما ذكره

الشارح لعدم اعجابه جواب العلامة لا يدل على مطلوبه
لامكان توجيه الكلام المنقول عنهم على وجه يكون موافقا
على ما قاله العلامة كما لا يخفى قوله قدس سره وايضا من
العوارض المحمولة ما يعرض الحمل لعدمها لانه انما يكون في الذهن
فيقتضي وجودها في الذهن وهو غير صحيح بل واقع بخلاف
الاعمى بالنسبة الى زيد فان هذا الحمل بحسب الخارج فيقتضي وجود
العمى في الخارج لانه جزء مفهومه قال المص فانه كالعطا فانه
هو الفائدة مقرونة بالفاعل لا يخفى ان الفاعل ليس جزء المفهوم
العطا بل المعتبر فيه انتسابها الى الفاعل وهذا هو المراد
من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه الشارح في الحاشية
التركيب على قول المص كالخالق والرازق قال الشارح الا انه
عدم اعتبار الجزء الخ اقول هذا الايلائم ما سبق من المص
من ان المركب الحقيقي لا بد لبعض اجزائه من حاجة الى الباقي
حيث صرح هناك بان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء
الصوري مفتقرة الى الاجزاء المادية والجواب بانه قد وقع
ما سبق منه على سبيل السند مسامحة وللمنع بل الجواب
ان هذا السند مما لم يرض به المص واشار اليه قدس سره
في الحاشية بقي ههنا شئ وهو انه سيصرح المص بان تقوم
الاعداد بالوحدات لا بالاعداد التي تحته وصرح المحشي

العلامة قدس سره ان هذا الكلام مبنى على اعتبار
الجزء الصورى فى العدد فى حاشية شرح القاضى وصرح
بهذا بعض المحققين فى حاشية التجريد وقال فيه واعلم
ان هذا القول مع اشتمال العدد على الجزء الصورى ظاهر
واما منع نفى الجزء الصورى عنه فلان العدد محض
الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات فى العدد بعينه
دخول الاعداد وظهر بما ذكرنا انه لو سلم ان الاشبه عدم
اعتبار الجزء الصورى فى العدد لكن لا يمكن تصحيح كلام المص
لتصريحه بما ينافيه بل نقول بين كلامى المص حيث جعل العدد
مما تشابه اجزاؤها ههنا ومنع تقوم العدد بالاعداد التى
دونه تناف وغاية ما يمكن ان يقال ان كلامه ههنا تمثيل
لا يعتبر فيه المطابقة للواقع قال المص والمحسوس كمركب
الخلقة من اللون والشكل قوله فيه بحث لانه ان اريد بالمحسوس
المحسوس بالذات فالشكل باى تفسير فسر ليس كذلك لانهم
صرحوا بان المرئى بالذات هو اللون والضوء معا وكذا
صرحوا بانه ليس من الملموسات بالذات وان اريد به ما يتناول
المحسوس بالعرض ففيه انه لا شك ان الصورة وكذا الهيولى
محسوستان بالعرض ويمكن ان يقال اراد بالمحسوس ما يتميز
عند الحس ويعلم وجوده بالحس ولا شك ان الشكل كذلك

والهيولى

كذلك والهيولى ليست كذلك قال الش وينبغى ان يعلم
ان المراد من الشكل الخ هذا تحقيق المقام على وجه يتضمن
دفع الكلام عن المص وهو ان اللون عارض للسطح
فالتركيب من المعلول والعلة قال الشارح فى الحاشية
وذلك لانه جعله محسوسا الخ لا يخفى انه كما ان الهيئة ليست
محسوسة وخصوصا بالبصر بالذات فكذا الشكل بالمعنى
الاول فلا بد ان يراد بالمحسوس فى الجملة فيتناول الهيئة
كما لا يخفى قال الشارح الذى هو من مقولة الكيف اى جزء
لما هو من مقولة الكيف قال المص كالاقرب والابعد واراد
بالاقرب والاقرب بعد الاقربية والابعدية وقوله بتعبير
فى تحقيق ماهيته نوع من النسبة اشارة الى انه ماهية اعس
اعتبارية فلا يرد ان السرير فى المشهور وحقق انه مركب
من الخشبات والهيئة واراد بالغير المستقل بنفسه الاضافى
مطلقا لا ما يكون آلة لملاحظة الغير كالمعانى الحرفية قال
الشارح فى الحاشية لانها مجرد اعتبار يعنى المثال ليس
هو الحيوان الابيض بعد الفرض بل ما يعتبره العقل
مركبا قوله قدس سره رد التقرير الى قياس استثنائى بان يقال
لو وجب ان يكون جزؤها موجودا لما جاز تركيبها من
الموجود والمعدوم والتالى باطل بشهادة المثال

على فساده واما اذا جعل اقترانيا يصير كذا الماهية
الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم والموجود وكل
مركب من المعدوم والموجود لا يجب ان يكون جزءها موجودا
ولا يخفى ان ضم الموجود الى المعدوم لا دخل له في بيان جزءه
ان جزءه معدوم في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة الماهية
الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم فيصير عين الدعوى
قال الشارح اي لا نسلم ان الجنس ان كان علة للفصل ولو سلم
فاللازم تحقق فصل ما اينما وجد الجنس وتحقق الفصل المعين
اينما وجد الحقيقة المعينة من الجنس كما اشار اليه الشارح
حيث قال على معنى ان الحصة لا تدخل في الوجود الا اذا قارنها
فصل ولا فساد فيه قال الشارح فلم يصح قولهم القوى
النباتية الخ الاولى فلم ينبغ او فلم يحسن فان قلت
لم لا يحسن الشارح في نسخته كلام المص على ما حمل
عليه في نسخة المحشي العلامة حتى لا يلزم تلك
الخرازة قلت لانه بعيد في نسخته وذلك لانه لو حمل
الجسم النامي على الانواع كما حمله العلامة حتى يندفع
الخرازة فالجسم النباتي في قوله وبقاء الجسم النباتي
بعد زوال القوى عنه مم لا يمكن ان يحمل على الانواع
ايضا لان الكلام في علية الفصل للجنس ونفيها لا في

علية للنوع

علية للنوع اذ لا نزاع فيه فلا بد ان يحمل على الجنس وح
يتوجه ان حمل لفظ واحد في الدليل والاعتراض على
معنيين متغايرين مع قرينة بعيد غاية البعد بل ذلك
ابعد من اضافة الفصل الى الجنس لان الفصل له افتقار الى الجنس
بانه مقسم ومحصل للنوع منه والى النوع بانه مقوم له لان
كونه مقوما معتبر في مفهوم الفصل اصطلاحا واما انه
مقسم للجنس ومحصل له وان كان لازما بناء على نفي التركيب
من امرين متساويين لكنه غير معتبر في مفهومه وتعريفه
ولهذا حكم الشارح بان الفصل فصل للنوع قال الشارح
الا ان في نظره نظر اقول النظر يندفع بان مراده العلامة
ان المعنى الذي هو الجنس للنامي بالفصل والا لزم انفكاك
الذاتي عن ذي الذات كما في المشايخ فلا بد ان يراد به ما من
شانه ان يكونناميا وح يتوجه ان ما هو حقيقة الجنس
لم تتميز في صورة زوال القوى واندفع منع بقيام الجنس
بعد زوال الفصل وليس مراده ان الجنس اي ما هو حقيقة
الجنس موجودة في هذه الحال بالقوة لا بالفعل ليتوجه عليه
ان اللازم في صورة علية الفصل للجنس اي حين بقاء الجنس
بالقوة يبقى الفصل بالقوة وليس بلازم في هذه الصورة
بقاء الفصل بالفعل بل الجواب عنه ما قرره الشارح في حل

فى حل الكتاب من ان اللازم من العلية ان لا يبقى
الحصة المعينة من الجنس بعد زوال الفصل لان من
قال بعلية الفصل للجنس اراد علية للحصة المعينة وهى
التى افرزت من الجنس فلا يصح بقاء تلك الحصة التى هى
المعلول بالحقيقة بعد زوال الفصل الذى هو العلة
ولا ينافى ذلك بقاء الطبيعة الجنسية فى حصة اخرى
بدون الفصل المعين الذى هو علة لحصة اخرى وذلك
ظاهر قال الشارح فيتسلسل او ينتهى الى مختص ذاتى
فيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون هذه اللوازم امورا
اعتبارية سيما اذا كان متنا ولا للاعتبارى كما قاله
الشارح ولو سلم فيجوز ان يكون المشترك علة فاعلية
للازم وهذه اللوازم الاعتبارية شروط ولو سلم
فيجوز ان يكون هذه اللوازم متعاقبة كان بعضها معدا
بالقياس الى الآن ومثل هذا التسلسل جائز عندهم
ويمكن توجيهه بهذا وهو اولى مما فى الحاشية من ان العلة
هى المفارق لانه خلاف قانونهم ولو قال العلة هى الخارجية
الغير المفارق لكان اصوب وما ذكره فى الحاشية من النقض
بالمختص الداخل فمندفع بان ثبوت الذاتى لذى الذاتى غير
معلل بعلة وذلك لان السؤال فى الدليل عن علة ثبوت

اللازم المختص للملزوم ولو كان السؤال عن علة صفة
الاختصاص يتوجه انه نفس اللازم هناك ونفس الجزء هيهنا
نعم يمكن النقض بلوازم الصنف فانه علته لا يجوز ان يكون
الماهية المشتركة النوعية ولا المختص الداخل والا اشتمل
الصنف على جزء اخر غير النوع واجزائه فتعين انه يكون امرا
خارجا مختصا فينتقل الكلام اليه حتى يتسلسل فتامل قوله
قدس سره لو احتمل للوازم بالاثار الصادرة اقول لكن يبقى
الكلام فى اثبات ان تلك الاثار لتلك الماهية ودعوى البداهة
غير مسموعة هنا كيف وقد نقل المحققون فى شرح الاشارات
وسينقله قدس سره عنه ايضا فى بحث اثبات العقول ان الحق
على ما ذكره افضل المحققين ان المبدأ الفاعلى للكل هو الواجب
تع شانه وما عداه شرائط للناشى على مذهبهم وان كان
بعضهم قد ناقش فيه هذا عبارته قدس سره والظاهر ان الاشاعرة
قاطبة مجمعون على ان الافعال الصادرة عنا ظاهرا
غير صادرة عنا بل صادرة عنه تعالى ونحن قابل بها وقد نقل
بعض اجلة المتاخرين ان الشيخ اورد فى بعض رسائله ان عند
المحققين من الحكماء ان لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى شانه
وقد نقل ذلك المحقق ان هذا مذهب جميع الفرق من اهل
التمييز والمعرفة من الحكماء الصوفية والالهيين والاشاعرة

ولم يخالف فيه الا الطائفة المعتزلة وعند هذا كيف
تسمع دعوى البداهة فتدبر قال المص واما الثاني فلمه
فلمشاركة كالناطق مثلا المركب لايخفى انه لاحاجة في
التمثيل الى مثال كان احد المتشاركين مركبا اذ لايلزم
تركيب احدهما ايضا في هذه الصورة وامثلة كثيرة
كالنفوس المشتركة في النفسية والجوهرية مثلا والعقول
المشتركة في كونها عقلا المتمايزة في بعض السلوب اذ لايلزم
ان يكون الامتياز هنا بغير السلوب قال الشارح اما
على الاول فلان المركب من العارض والمعروض ماهية
اعتبارية لاحقيقية اقول هذا في العارض بمعنى القايم واما
في العارض بمعنى الخارج المحمول فلا وذلك مثل المركب من
الجنس والفصل والتشخص عند من قال بثبوته في الاجزاء المتحدة
مع الماهية في الجعل والوجود فانهم قالوا نسبته الى النوع
نسبة الفصل الى الجنس فيكون عارضا للنوع بهذا المعنى
لا بمعنى القايم قوله قدس سره في افادة تعين الماهية هذا
وما في الشرح حيث قال كا فيا لتلك الماهية يدل على انه لوكان
فاعل التعين في الماهية واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه
كان داخلا في كون علة التعين هو الفاعل فقط وكان
شريكا لما كان الفاعل الذي قبوله شريك في تعين الماهية

بسيطا

بسيطا في الحكم وهو انحصار النوع في شخص وح
يظهر ان ايراد العلامة ليس موقوفا على ان في نسخته لم يوجد
لفظ فقط بل يحتمل ان يكون موجودا ولكن حمل على ان لايكون
له شريك في تعين الماهية مع جواز كونه ذا اجزاء فيقتضي
الكل بواسطة كل جزء تعينا اخر وقوله غير متعدد بمعنى انه غير
مشتمل على المتعدد وان كثر انه لايكون فاعلها واحدا وفيه
تكلف هذا ولايخفى انه لو حمل فقط على ما حمل عليه قدس سره
من انه لايكون لها فاعل اخر فما لايكون لها فاعل اخر لكن
لها شروط متعددة كان داخلا في هذا القسم مع انه يجوز
ههنا عدم الانحصار ثم لايخفى ان مدخلية الماهية امر لازم
على جميع التقادير والمراد ان علة التشخص قد يكون نفس الماهية
فقط بان يكون الماهية فاعلية للتشخص بنفسها اذ العلة اذا
كانت بسيطة كان بسيطة فاعلية لكن يتوجه لزوم كون
الشئ الواحد كالماهية فاعلة وقابلة لشئ واحد هو التشخص
اللهم الا ان يقال المراد بالقابل في قولهم لايجوز كون
الشئ الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد هو القابل بمعنى
المحل الذي يتقوم به المقبول لا القابل بمعنى الموضوع للخارج
المحمول وههنا كذلك لما عرفت انفا وقد يكون الفاعل
غيرها والعلة هي مع الماهية القابلة وقد يكون هنالك

فاعل غير الماهية لكن بالنسبة الى الماهية الذى هو
التشخص لا بالقياس الى التشخص فان قابله هو الماهية
فقط واعلم ان اختلاف القوابل قد يكون بالتشخص وقد يكون
بالصنف وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ولا يبعد
ان يقال هذا الاختلاف على وفق اختلاف مقبولاتها
مثلا الاختلاف بين نطفة زيد ونطفة عمرو بالتشخص
فقط وبين نطفة الرومى والحبشى بالصنف وهكذا
واما ان القابل واحد له استعدادات مختلفة فكالقابل
فى الماء والهواء مثلا اذ عندهم ان الهيولى الاولى للعناصر
واحدة بالتشخص بدليل الانقلاب لكن بتكثير على نحو التحصص
فان الصورة المائية افرزت من هيولى كل العناصر حصة
والنارية افرزت حصة اخرى وهذا الاختلاف ليس اختلافا
بالتشخص بل كان مثل اختلاف اجزاء الجسم المتصل
من جهة اختلاف الاعراض ولهذا اسند واهذا الاختلاف
الى اعراض متعاقبة لصور سابقة الى غير النهاية عندهم
ومن ههنا ظهر ان فى قوله الماء المغرق فى الكبر ان الى قوله
القوابل المختلفة بالعدد اراد بالاختلاف بالعدد الحصص
لا التشخص وح اندفع المخالفة بين هذا وبين ما قال بعيده
من ان هيولى العناصر شخص واحد له استعدادات مختلفة

قال الشارح

قال الشارح او بالعلة الصورية للماهية قد يقال
هم صرحوا بان الاستناد الى القابل اعم من ان يكون لذاته او
لعارض بعرضه فهذا الاحتمال داخل فى كون العلة هى القابل
قوله قدس سره اذ بحثنا فى المركبات فالصورة الجسمية
هى المتقدمة على الهيولى واما الصورة النوعية التركيبية
كصورة الياقوت والذهب فهى متاخرة عن الهيولى
الاولى والثانية التى هى العناصر من حيث الوجود بالذات
بل بالزمان ايضا واما من حيث التحصل النوعى التركيبى لكونه
ياقوتا مثلا فالظاهر انها متاخرة عن صورتها فالعناصر
محتاج فى كونها ياقوتا الى الصورة الياقوتية وان كانت
مستغنية عنها لذاتها ولاجل هذا كانت داخلة فى الصورة
والا كانت عرضا ولا تنتقض بالسرير لانه مركب صناعى
فلا يحتاج القطعات الخشبية فى كونها نوعا حقيقيا سريرا
الى الهيئة فكانت داخلة فى العرض ويمكن دفع السؤال بوجه اخر
وهو ان الصورة بماهيتها متقدمة على الهيولى فى تشخصها
ووجودها متاخرة عنه فلا منافاة وهذا اقرب الى قواعدهم
قال الشارح فلا يكون التعين الذى هو طبيعة واحدة اقول
هذا مبنى على الخلط بين العارض على ما عرفت انفا اللهم الا
ان يقال الدليل المذكور جار فى العارض بمعنى الخارج المحمول

فتدبر قوله قدس سره لا على انه لا يكون علة لتشخصها الخ لا يقال
المباين لا يفيد لتشخص الماهية وههنا كذلك كيف لا والنفس
مجردة والبدن مادى لانا نقول العلاقة بينهما ليست اضعف
من العلاقة التى بين الفاعل والماهية بل هم حكموا بانها تشبه
علاقة الحلول كيف والبدن مادة للنفس موضوع لامكانه
قوله قدس سره يجوز ان يكون عرضيا لافراده وعلى تقدير ان يكون
ذاتيا يجوز ان يكون طبيعة جنسية فيجوز ان يكون اختلاف
اقتضائها فتدبر قال الشارح لجواز ان يكون تعين التعين
الخ اقول على ان يكون التعين ماهية نوعية لا يجوز ان يكون بعض
افراده وجوديا وبعضها عدميا سواء كان الوجودى والعدمى
بمعنى ما لا يكون السلب جزء مفهومه وما يكون السلب
جزء مفهومه وهو ظاهر او بمعنى ما من شانه الوجود الخارجى
وما ليس من شانه ذلك اذ الامكان والامتناع الذاتى لا يختلف
مع اتحاد الذات فان قلت لعل مراده انه على هذا التقدير كان
طبيعة التعين عرضيا لا قال الشارح البسيطة المتمايزة بذاتها
كما اشار اليه قدس سره فى الحاشية وطبيعة جنسية كانت
متمايزة بالفصول قلت على الوجهين لا يكون للتعين تعين
بل الامتياز لبعضها عن بعض اما بذاتها البسيطة كما فى الاول
او بالفصول المنوعة كما فى الثانى الا ان يقال على التقديرين

وان جاز الامر كما نقول جاز ايضا ان يكون الانواع التى كانت
تحت طبيعة التعين بسيطة كانت او مركبة متكثرة الافراد
فكان للتعين تعين ح وايضا بناء كلامه على ان وجود التعين
الذى هو جزء للتشخص ضرورى فى كل مادة واما الماهية
والفصل فصارا سببا للتعين الذى هو الجزء بالحقيقة قال
الشارح على امتيازها عن غيرها اقول ان اريد انه لم اختص
هذا التعين بتلك الماهية لا باخرى فالجواب ما ذكره المص من
ان امتياز الماهية عن سائر المفهومات بذاتها لا بتعين اخر وان
اريد ان فى صورة تكثر افراد الماهية كان للسائل ان يقول لم
لم اختص هذا التعين بهذه الحصة والاخر حصة اخرى فان كان
ذلك للتعين السابق ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل فالجواب ان هذه
الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا التعين وبعبارة اخرى
هذا دور المعية وذلك مثل ما يقال لم اختص هذا الفصل بهذه
الحصة من الجنس والجواب ما اشرنا اليه والظاهر ان المستدل
اراد الشق الثانى وح ففى جواب المص تامل قال الشارح فيلزم
انحصار نوع تلك الماهية ايضا فى الشخص اقول لقائل ان يمنع
ويقول لعل اختلاف اشخاص الماهية مستند الى استعدادات
قابل واحد على ما مر فى متن الكتاب ولا يلزم اختلاف فى ذات
القابل قوله قدس سره القابل الذى هو علة التعين ليس قابلا

وانجار

بالقياس الى المقبول غرضه ان اطلاق لفظ المقبول
فى حل الشارح وان كان على سبيل المجاز على ما يشير اليه
لفظ الشارح ايضا فى حل العلامة كان اطلاق لفظ القابل
ايضا لا يخ عن تجوز اذ المتبادر من القابل ما يكون قابلا
بالقياس الى ذلك المقبول وههنا ليس كذلك بل القابل
لذلك المقبول هو الماهية لا مادة التشخص **قال** الشارح
ولا يخفى انه لو خص الكلام بتعيين الشخص الذى له ما يشاركه
فى نوعه فيه نظر لان قول الشارح والا لم يكن اختصاصه بها
اولى من اختصاصها بغيرها صريح فى ان المراد من امتياز الماهية
الذى اوجب للانضياف هو امتيازها عن سائر الماهيات
ويكفى لذلك كون الماهية هى المخصصة لانضياف التعين
اليها دون غيرها ولا يقدح فى ذلك كون الماهية لها
افراد واشخاص متعددة نعم لو قيل انضياف الشئ الى الشئ
فرع كون المضاف اليه متعددا متشخصا مثلا انضمام
البياض الى الجسم موقوف على كون الجسم متشخصا ولا يكفى فى
ذلك امتيازها عما عداها من الماهيات الاخر لاندفع الجواب
المص لكن هذا غير توجيه الشارح فليس للشارح ان يورد
عليه بعد ما وجهه به على انا نقول الانضياف قد يكون
بحسب الخارج كانضياف العرض الى الموضوع مثلا وهذا

يستدعى

يستدعى تعين المضاف اليه وتشخصه سابقا عليه بالذات
او كانا معا وقد يكون بحسب العقل وذلك مثل انضياف الفصل
الى الجنس وذلك لا يكون الا بحسب العقل ولا يستدعى سوى امتياز
المضاف اليه عن سائر المفهومات والمهيات فى الذهن حتى يقاس ضم
الناطق الى الحيوان دون النبات وظاهر ان هذا الانضمام
كثيرا ما يقع بين المفهومات الكلية فكيف يتصور ان يقال هذا موقوف
على تشخص المضاف اليه وعند هذا يظهر ان الحق فى الجواب ما ذكره
المص ان الدليل منقوض بصورة كون التشخص عدميا لان صحة
هذا الانضمام متحقق فى الاعتبارات والعدميات **اقول** قد مر
كما يظهر بالتامل الذى يظهر بالتامل ان السند اخص من المنع
كيف وهذا الذى ذكره لابطال المعية التى كانت سند المنع
بان الانضياف مقدم على الامتياز يتضمن سندا اخر هو تقدم
هذا الانضياف على الامتياز فتامل **قال** الشارح قال صاحب
المطالع فى هذا المقام نظر لا يخفى ان ايراد هذا النظر بعد تحرير
الدعوى بما قرر الشارح لا يخ عن ركاكة لان ما ذكره فى
جواب النظر هو ما قرره فى تحرير الدعوى **اقول** والحق عندى
ان مراد القوم من هذا الكلام ليس ما قرره الشارح بل ان
ضم الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص اصلا وبيانه ان كل كلى
اذا ضم الى كلى اخر فلا يحصل عند العقل الجزئية اذ فى كل مرتبة

من مراتب الانضمام انما لا يكون الحاصل بحيث يمتنع عند العقل
صدقه على كثيرين وان كان مما لم يصدق على كثيرين بحسب
الواقع وماذكره فى الخاصة المركبة فهو من هذا القبيل وتوهم صحيح
ان الجزئية انما تكون من جهة الاحساس والكلية انما يكون فى
العقل وظاهر ان من ضم معقول الى معقول لا يحصل محسوس
والى هذا اشار المحقق فى تجريده حيث قال ولا يحصل التشخص الجزئية
من انضمام كلى الى مثله اشار بالعقل الى علة الحكم وليس المراد
بالعقلى مقابل المنطقى والطبيعى وقد غفل عنه الشارحون
وكثير من الشارحين ومن الله التوفيق والاعانة واما
ما فهم الشارح من كلامهم فظاهر انه لا يصلح مسئلة اذ لا يتوهم
احد من اهل التمييز انضمام كل كلى الى مثله ولله اعلم بتحقيق
الاشياء فتامل قوله قدس سره لان الخيال يدرك الكثرة
اولا اقول فيه نظر اما اولا فلان الكلام فى الوحدة والكثرة
الكليتين اما ولا فلان الجزئى ليس بكاسب ولا مكتسب عليهما
هو مشهور واتفق عليه الجمهور واما ثانيا فلقوله والعقل
يدرك اعم الامور وهو الواحد واما ثالثا فلان العقل
لا يدرك الجزئى بنفسه واذا كان كذلك فكيف يصح ان الكثرة
يدركها الخيال واما ثانيا فلان ادراك الخيال الوحدة
متقدم على ادراك الكثرة تقدم الجزء على الكل فى المعرفة

والادر

والادراك وظاهر ان الجزء اعرف من الكل الا ان يقال
المراد اعرفية الكثرة بالقياس الى الوحدة من جهة ادراكها
منفردين مخطرين بالبال واما ثالثا فلان رفع الدور
انما يكون اذا تعدد من يعرف لاجله ويتعدد المعرفة وليس
كذلك فيما نحن فيه اما الاول فلان مدرك الكلى والجزئى
ليس الا النفس على ما اختاره المحققون وقامت عليه البراهين
واما الثانى فلانه من البين ان ليس المعنى بالقياس الى الوحدة
مثلا معرفتان احدهما كاسبة للكثرة والاخرى مكتسبة
عنها وكذا فى الخيال بالقياس الى الكثرة فتدبر قوله قدس
سره معنى هذا الكلام ان الوحدة الحينية الماخوذة فى النظر
كانت بالمعنى الذى يعتبر فى يعتبر تميز الذاتى عن العرض على ما
عرفت فى بحث الماهية وفى السؤال بمعنى لا بشرط شئ على ما
صرح به فى كلامه قدس سره كانت ماخوذة على انها نقيضة
وهى التى يعتبر فى التقابل اقول فيه بحث وهو انه ان اريد ان
الكثرة منافية للوحدة بالذات مما يعرضه فبطلانه ظاهر
اذ سيجئ ان لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة وان
اريد مطلق المنافاة والتقابل ولو بالعرض فبين الكثرة
والوحدة يتحقق ايضا ضرورة ان الوجود مساوق للوحدة
فالكثير من حيث انه كثير صرف لا يكون موجودا فتامل فى قال

الشارح نعم ربما يقال الجسم حقيقية يبقى بعد التفريق
اقول هذا الجواب على قانون الاشراق والتحقيق ان بعد
التفريق ما كان موجودا من المائين نسبتهما الى الماء الاول
ليس مثل نسبتهما الى ماء البركة ولو كان الباقي هو الحقيقة
لا غير كان كذلك فالصواب في الجواب هو القول بالهيولى
والتزام ان الباقي هو الحصة المعينة من الهيولى التي كانت
محلا للصورة المتصلة الوحدانية قال الشارح ويجوز
ان يكون العدمي مستلزما للوجودي لا يخفى ما بين المثال
وما نحن فيه من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث
التحقق والوقوع ومن حيث العلم ايضا وفي المثال من حيث العلم
فقط لكن ليس بضار في مقام السند على ما لا يخفى قال الشارح
لانا نقول اذا كانت الكثرة لا يخفى ان هذا الجواب بتغيير الدليل
وفي الحقيقة لم يندفع الاعتراض المذكور بل الاولى ان يقال
المراد باللزوم عدم امتناع الانفكاك فيندفع النقض به
اذ الشيء لا ينفك عن نفسه قال الشارح لذلك اشار الى انه
يمكن اجراء الدليل وذلك بان يجعل الكبرى جزء السواد لا
لا يقبل الكثرة ولا يخفى ان هذا جار في الاجزاء المحمولة وغير
المحمولة فلا تغفل قال الشارح اقول والظاهر ان نفي الشرطيتين
غير واجبي الصدق ظاهر ومنع صدق كل من الشرطيتين

وح كان

وح كان سنده الذي ذكره بقوله لان المقابل للكل لا
لا يجب ان يكون مقابلا للجزء سند المنع العكس في سند منع
الاصل ان المقابل للجزء لا يجب ان يكون مقابلا للكل لا يقال
المقابل للجزء مقابل للجزء اذ لو اجتمع الكل معه لاجتمع الجزء
معه لانا نقول اجتماع المتقابلين انما يستحيل في محل واحد
لا مطلقا ومحل الكل غير محل جزئه نعم لو كان الجزء محمولا على
الكل كان محلهما واحدا ولعل العلامة بنى الكلام اولا على
ان يكون الكلام بالوحدة والكثرة معناهما المصدري
وثانيا على ان يكون المراد بهما الواحد والكثير ولهذا قال
كل ما قابل الواحد قابل السواد قوله قدس سره وذلك
لان ما عدا مفهوم الوحدة يحتاج في كونه واحدا الى انضمام
الوحدة اليه الى قوله وكذا الكلام في وجود الوجود وامكان
الامكان الى غير ذلك اقول وفيه نظر لان المبادي لو كانت
قائمة بنفسها كانت ثابتة لنفسها نعتا لها واذا كانت قائمة
بغيرها كانت ثابتة لغيرها نعتا له مثلا الضوء اذا كان قائما
بنفسه كان ضوءا لنفسه واذا كان قائما بغيره كان ضوءا لغيره
فالوحدة القائمة بالنقطة مثلا لما كانت وحدة للنقطة
قائمة بها كانت النقطة واحدة بها فاذا فرضنا انه واحدة
كالنقطة كان لها وحدة اخرى قائمة بها وكذا الكلام

في وجود الوجود وغير ذلك ولهذا قالوا الواجب واحد
بوجود قائم بنفسه وكان موجودا بنفسه واما الوجودات
القائمة بالممكنات الماكانت قائمة كانت وجوداتها بها لا بنفسها لم
فكانت الماهيات موجودة بها وليست الوجودات موجودة
بنفسها وقد نبه بهمنار في كتاب التحصيل وجود الواجب
لو كان للضوء قيام بنفسه لهذه الدقيقة فلا تغفل قال
الشارح وفيه نظر المذكور سابقا وهو ان الخصوصية ليست نفس
الوحدة وذلك لان قوله فيلزم ان يكون للوحدة وحدة
اخرى انما يتم بعد تمام هذه المقدمة اقول لا يلزم من التواطؤ
كون ماهية نوعية كما هو الظاهر من السوق وقول الجواز ان يكون
بالاشتراك يدل على انه اراد بالتواطؤ ما يتناول التشكيك
وح يتسع دائرة المناقشة التي اوردناها ثم اعلم ان قول العلامة
زايدة على ما عرضت لم مع انه خلاف سوق كلام المص لدفع
النظر المذكور ولا يحتاج اليه بعد ادعاء كون الخصوصية
والهوية هي الوحدة اذ يلزم حينئذ ان يكون للوحدة وحدة
وقد ادعاه فح لا يحتاج الى ارتكاب ما ارتكبه قال المص
وان قامت بجزء واحد كانت صفة الماهية قائمة بغيره اقول
لا يخفى على المتأمل ان هذا غير لازم في الشق الاول وكذا الكلام
في الشق الاول لازم في هذا الشق وذلك لان الكل مغاير

للجزء

للجزء فلو كان صفة الكل قائمة بجزئه لزم قيام العرض
الواحد بمحلين قوله قدس سره ان جعل ما ذكره صورة نقض
الخ اقول فيه بحث لان هذا احتمال اخر كان في الجواب اشكال على
تقديره وهو ان كلام صاحب الحواشي منعا وسندا وح كان
الجواب ليس اثباتا للمقدمة الممنوعة وهو ظاهر ولا ابطالا
للسند لان ما يمنع لا يمكن ابطاله قال الشارح لان اطلاق
الوحدة على ما تحتها بالتواطؤ اقول ان التواطؤ مما لا يدل
على المساواة في الماهية سيما اذا كان المراد منه مطلق
الاشتراك المعنوي حتى يتم قوله والا لوجب ان لا يشترك
في مفهوم اللامنقسم فتدبر قال الشارح لانا نمنع امتناع
قيام العرض بالجواهر اقول فيه ان الاولى في تقرير المعارضة
اي النقض وهذا من داب المحقق في شرح الاشارات انه يسمي
النقض معارضة من جهة اللغة انها ليست عرضا والا لزم
من قيامها بالعرض قيام العرض وهو مناف لما ذهب اليه
المتكلمون وان اجاب الحكماء واما امتناع قيام العرض بالجوهر
فليس بمنكر عند احد قال الشارح فيقال للانسان هو
الفرس فيه اشارة الى ان الحمل هو هو مطلق الاتحاد
ولكن التعارف حقيقة بما يكون في خصوص الوجود
او الفرس على خلاف التفسير له وقس عليه سائر

الامثلة قوله قدس سره هي كون كل واحد منهما محمولا
على ذلك الموضوع اقول فيه نظر لان هذا الوجه يجعل الاتحاد
في الموضوع راجعا الى الاتحاد في المحمول لان المحمولية
بالقياس الى شئ واحد وصف لكل منهما محمول عليهما فهم
فههنا موضوعان يشتركان في محمول واحد فكان واحدا
بالمحمول اللهم الا ان يقال نسميها بالواحد بالموضوع من
جهة اشتراكهما في المحمولية بالقياس الى موضوع وقس
عليه الواحد بالمحمول فتدبر اقول وههنا اقسام للوحدة
لم يكن مذكورة في كلامهم منها انه يمكن ان يكون جهة الوحدة
جنسا لاحدهما فصلا للاخر او نوعا لاحدهما فصلا للاخر
او جنسا لاحدهما نوعا للاخر ويمكن ان يكون جزءا خارجيا
غير محمول قال الشارح يشتركان في حد واحد وقد يكون محمولا
بالطبع لاحدهما موضوعا للاخر كالضاحك والانسان
اي متحدين في مفهوم التعجب وهو محمول بالطبع بالقياس الى
الانسان موضوع كذلك بالنسبة الى الضاحك هذا وينبغي
ان يعلم ان ما يكون علة الوحدة لا محمول ليس منحصرا في الواحد
بالمناسبة على ما اشرنا اليه بقوله كما يقال الخ ولعلهم انما
لم يتعرضوا اليها العدم شهرتها فتامل قوله قدس سره
فالوحدة على هذا عدم انقسام الخ يعني لو حمل الوحدة بعدم

الانقسام

الانقسام الى الامور المتشابهة خرج عن الانقسام الى
الامور المتشابهة فيلزم ان يكون التقسيم الى الامور المختلفة
واحدا دون المنقسم الى الامور المتشابهة ولا يخفى ما فيه
اذ العكس اولى قال الشارح ضرورة مغايرة مفهوم شئ
لمفهوم جزئه اقول على هذا كان الكلام صحيحا من غير حاجة
الى ارتكاب سقوط لفظ ذو ووضع من القلم وذلك لان
حقيقة النقطة اذا كان مفهوم شئ لا جزء له ومن الظاهر
مغايرة الكل لجزئه فيكون مفهوم النقطة مغاير المجرد عدم
الانقسام فان قلت ذكر الشئ في مفهوم الوحدة لاجل
التعرض بالموضوع والمعروض وذلك كما يقال الفردية
كون العدد بحيث لا ينقسم الى متساويين والمراد بالفردية
مجرد عدم الانقسام الى المتساويين فكذا المراد في
تفسير الوحدة مجرد عدم الانقسام وهذا بخلاف ذكر
الشئ في مفهوم النقطة على ما فسره العلامة فانه وقع
في التفسير على نحو ما وقع الاجناس في التعريفات فيكون
جزؤه فيه ثم لا يخفى ان مفهوم الانقسام اعم من مفهوم
التجزئة اذ القسمة قد تكون الى الجزئي فعدم الانقسام اخص
من عدم التجزئة فقول الشارح لان قولنا بشئ لا جزء
له ليس في الحقيقة مفهوما اخر وراء كونه بحيث لا ينقسم

محل نظر فتأمل قال الشارح بل هو مع امر اخر فهو النقطة
اقول فيه ان النقطة لما كانت ذات وضع على ما صرح به فيكون
موجودة فى الخارج فكيف يعتبر فى حقيقته عدم الانقسام
الذى هو لا يتصور وجوده فى الخارج وذلك ظاهر وكذا كونها
ذات وضع لا يكون ذاتيا لها لكونها ثابتة لها بالقياس الى غيرها
وما يكون كذلك لا يكون ذاتيا لانه نسبة وهى خارجة عن الطرفين
وما ذكرنا بيان وتوضيح لما ذكره قدس سره فى الحاشية قال الشارح
وهو غير صحيح لان المنقسم الى الوحد بالتمام ومقابله ما له الاجزاء
اقول اراد صاحب الحواشى بالاجزاء جميع الاجزاء على ما هو الظاهر
من لفظ الجمع المعرف باللام وح يرجع الى توجيه الشارح والشارح
حمل الاجزاء على كل واحد ولهذا قال والغلط ولعل لفظة ماله
او ما فيه سقطت عن قلم الناسخ قوله قدس سره حاصله ان قدرا
من الاقدار كثلث المثقال مثلا حمل قدس سره المقدار المعين
من الفضة على الجسم التعليمى العارض لها او الوزن القائم بها او
جعل الدرهم اسما لهذا العرض القائم بالفضة لا لنفس الفضة
المتعددة اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان حمل معنى قولهم
المقدار المعين من الفضة على نفس المقدار خلاف العرف بل المراد
من قولهم المقدار المعين من الماء والمقدار المعين من العسل
الماء والعسل الذى له المقدار لا نفس المقدار بل اذا اريد ذلك

المعنى

المعنى لقيل المقدار العارض للفضة وهى ان قوله لا لنفس
الفضة فقط يدل على ان المراد الفضة مع المقدار ههنا
واما ثانيا فلان الظاهر ان الدينار والدرهم والفلس
اسم للفضة التى لها المقدار المعين او للذهب وللنحاس
وليس هذه الاسامى للعرض المعين وهو ظاهر واما ثالثا
فلان جواب الشارح فى غاية الضعف وكان بناؤه على توهم
قيام عرض واحد بمحلين وظاهر ان صدور مثله عن
مثله بعيد بل الظاهر ان الشارح اراد بالمقدار المعين
هذه الفضة المتقدرة بهذا المقدار وان اراد بالمعين
المعين الشخص كما فى نظائره وح فساد قوله قدس سره
والا لكان الاتصال بالمعنى الاول اى المتشابه الاجزاء
لا يخفى انه لا يوجد الحد فى المتصل بهذا المعنى اذ لا مفصل
فيه فالمراد بقوله ان يكون هناك حد ان يكون مفروضا
لا موجودا قوله قدس سره ويكونان متمايزين اى الطرفان
يكونان متمايزين والا لكان الاتصال بالمعنى الثانى اى
ما ذكره بقوله كل مقدارين ملتقيان عند حد ولا يخفى
فيه اذ هذا القيد فى هذا المعنى مشهورا اذ لم يعتبر هذا
القيد فى هذا المعنى فى المشهور ولا يلزم من عدم اعتبار
هذا القيد ان يكون هذا المعنى عين ما قبله بل اللازم

عند عدم اعتبار هذا القيد ان يكون بينهما عموم من وجه
اذ يمكن ان يكون مقداران ملتقيان عند حد ولا يلزم
من حركة احدهما حركة الاخر لشرط بقائهما على هيئة الملاقاة
وكذا يمكن تحقق الثالث بدون الثانى كما فى الجسمين
لا يلتقيان عند حد لكن كل واحد منهما قائم براس وتدبر
مثلا قال الشارح ونحو فيه نظر لان بقاء هويته كل منهما
الخ اقول هذا مناف على تقرير العلامة لكن لاحد ان يقول
قيام عرض واحد بمحلين انما يلزم لو لم يتحد او لم يصر
احدهما عين الاخر واما اذا اتحدا بحيث صار احدهما
عين الاخر وكذا وجود احدهما عين الاخر فلا يلزم والحاصل
ان من قال ان زيدا يصير عين عمرو بحيث كان هناك
شخص واحد يصدق عليه انه زيد ويصدق عليه انه عمرو
فصار جميع ما لزيد من الهوية والوجود وسائر اللواحق
والذاتيات عين ما لعمرو فكيف يلزم قيام عرض واحد
بمحلين بل لا يمكن دفع هذا الا بدعوى البداهة فان
الدعوى جلى من هذا المقدمة فتأمل قوله قدس سره
اللازم مما ذكره كونه مغايرا لا زائدا يمكن اثبات
الزيادة بنفى الجزئية والنفسية معا وذلك بان يقال
لو كان العدد عين الاثنان او جزئه لم يحمل الاثنان على فرد

واحد

واحد قال الشارح والا لارتفع بتحقق اى شئ كان
حمل العدد على تقدير كونه عدد الشئ غير الواحد على
انه عدم اى شئ كان على انه فى قوة السلب الكلى ولهذا
قال والا لارتفع بتحقق اى شئ كان على انه فى قوة السلب
الجزئى كان متحققا بارتفاع اى شئ كان فيكون صفة
لكل شئ حتى لما كان موصوفا بالوحدة المقابلة له وههنا
احتمال اخر وهو انه كان عدما لما كان مساويا للوحدة
مساويا اياها كالوجود ولم يتعرض لما قلنا وبينا
بطلانه واما هذا فيمكن ان يقال عند العقل فى التنافى
والتباعد بينه وبين الوحدة اشد من التنافى بينه
وبين ذلك الشئ كالوجود فتأمل قال الشارح ضرورة
تقوم هذا الاعتبار بكون الشئ واحدا اقول وفيه
بحث اذ المراد بكون الشئ واحدا هو الاتصاف بالوحدة
كما وجهه قدس سره ويتوجه ان المراد بكون الشئ علما
على هذا الاتصاف وكون الاتصاف بالوحدة مقدما
وجزا للاتصاف بالكثرة محل نظر اما اولا فان الظاهر
ان الوحدة نفسها مقدمة للكثرة وليس الاتصاف
بالكثرة مؤلفا من الاتصافات بالوحدات كيف
والمتصف بالكثرة ليس متصفا بالوحدة المقابلة

المتألفة عنها واما ثانيا فلان الخلاف فى ان الخلا
هل هى من الامور العينية او من الاعتبارية العقلية
وان الكثرة متألفة من الوحدات ام لا وليس النزاع
فى ان الاتصاف بهما وجودى او عدمى اذ لا شك
فى كون الاتصاف امرا وجوديا بمعنى ان السلب ليس جزءا
لمفهومه و فى انه غير وجودى بمعنى الموجود فى الخارج
عند من نفى وجود النسبة والاضافات بل فى الخلاف
فى ان الاضافة من الموجودات ام لا وما الباعث على
صرف عبارة المص عن الظاهر والحمل على خلافه مع ان المدعى
هو الظاهر فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المتقوم
بالوحدات التى هى عرض فكان عرضا **قال** الشارح وفيه نظر
لان الوجود المأخوذ فى تعريف العرض **اقول** فيه نظر لان المراد
بالوجودى ما لا يكون السلب داخلا فيه وما من شانه
الوجود فى الخارج فان حمل الكلام على المعنى الثانى فكون الشئ
غير موجود بالفعل لا يقدح فيه بل يكفى ان من شانه ذلك
واذا ثبت ان من شانها الوجود فى الخارج لان المنقسم الى الجوهر
والعرض هو الممكن الموجود فى الخارج **قال** الشارح وهو ممنوع
بل هو عرض لها **اقول** الكثرة لها معنيان احدهما التحقيقى
وهو حقيقة العدد وماهيته بل ليس معناه الا ذلك

وثانيهما

وثانيهما الاضافى وهو عرض ولعل المانع خلط احد
المعنيين بالاخر على انا نقول الوحدة جزء مشترك فلابد
من الامتياز بالجزء المختص وان لم يكونا جنسا وفصلا
بناء على عدم صحة الحمل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون اختصاصه
وتعينه بجزء اخر بل بالعدد المعينة من الاحاد **قال** الشارح
وهذا معنى قول المعلم الاول ارسطو قال بعض المحققين
من اجلة المتأخرين هذا الحكم مع اشتمال العدد على الجزء
الصورى ظاهر لا سترة فيه واما مع نفى الجزء الصورى
عنها فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول
الوحدات فى العدد بعينه دخول الاعداد انتهى ولا يخفى ان
هذا الكلام فى غاية الحسن والرزاقة **اقول** على تقدير اشتمال
العدد على الجزء الصورى يمكن ان يقال انا نعلم ان تحقق
الاربعة بمجرد تحقق الوحدات بتلك العدة ولا يحتاج فيه
الى امر مسمى بالجزء الصورى للاثنين فى صورة تركبه من
الاثنين والجزء الصورى للثلثة على تقدير تركبه منه و
من الواحد فلو كانت الاربعة مؤلفا من العدد الذى دونه
لزم استغناء الكل من جزئه ولا يخفى انه على هذا التقدير يتم
الدليل ولا يرد ما اورد عليه العلامة من النظر على ما
فعله الشارح وذلك لانه سلم انه اذا لم يكن بعض كل من

من المثالين مشتملا على البعض الاخر على سبيل التناول
كان مشتملا وظاهر انه على تقدير الجزء الصورى كان
ما نحن فيه من هذا القبيل المستحيل لان فى صورة تركب
الاربعة من اثنين اثنين ومن ثلثة وواحد اخرى نقول
الثلثة ليس مشتملا على الجزء الصورى للاثنين قال
اذ الاعمى قابل البصر بحسب الشخص فى ذلك اقول ههنا بحث
وذلك لان المعتبر فى تقابل العدم والملكة ان يؤخذ فى
مفهوم العدمى كون المحل قابلا للوجودى ولا يكفى نسبة
العدمى الى المحل الذى هو فى الواقع قابل للوجودى من غير
ان يعتبر فى مفهوم لفظ العدم كون المحل قابلا ولهذا صرحوا
بان التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب والايجاب
دون العدم والملكة مع ان جميع المعلومات قابلة للوجود المطلق
وذلك لانا لا نفهم من لفظ العدم قابلية العدم قال فى
الشفاء العمى هو عدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة و
على هذا فلا بد من تقابل العدم والملكة المشهورين
ان يفهم من لفظ العدم كون المحل قابلا للوجود بشخصه
فى وقت اتصافه بالعدمى كالكوسجية بالقياس الى اللحية
فمعنى الكوسج من كان قابلا بشخصه اللحية فى وقت اطلاق
الكوسج عليه ولهذا لا يقال الكوسج للمرأة ولا للامرد

فمن الاول ظهر ان المعتبر فى العدم والملكة المشهورى
القابلية بحسب شخصه ومن الثانى القابلية بحسب الوقت وبما
قررنا ظهر ان تقابل العمى بالقياس الى البصر ليس تقابل العدم
والملكة المشهورين اذ لا يعتبر فى مفهوم العمى القابلية
بحسب الشخص بل المعتبر القابلية بحسب الشخص والنوع او
الجنس القريب ولهذا يطلق على الاكمه والعقرب قال الشارح
وقد يقال ان تقابل وجود الملزوم وعدم الملزوم و
قد يجاب عنه بان المقسم هو التقابل بالذات وتقابل عدم
اللازم مع عدم الملزوم اما من جهة ان عدم اللازم
ملزوم لعدم الملزوم وفى قوله او من جهة ان وجود الملزوم
فى قوة وجود اللازم فبالحقيقة التقابل بين وجود الملزوم
وعدمه وبين وجود اللازم وعدمه والمراد من عدم
الاجتماع فى تعريف التقابل هو عدم الاجتماع بالذات
ويؤيده ما سيجئ عن قريب من ان المص حكم بان التقابل بين
الواحد والكثير خارج عن الاربعة المذكورة لان التقابل بينهما
والمقسم ههنا ما هو بالذات ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالوجود
ما ليس عدما لما اعتبر عدميا له مقابلا اياه وح كان عدم
اللازم فى هذا الاعتبار وجوديا لانه ليس عدم وجود
الملزوم وبهذا اندفع ما يقال ان التقابل بين العمى واللاعمى

او عدم العمى بين العدمين اذ عدم العدم ليس نفس
مفهوم الوجود كما مر اليه الاشارة وان كان
مستلزما له والتقابل بين نفس المفهومين وذلك
بان يقال له انه داخل فى الايجاب والسلب قال الشارح
ان الضدان المشهوران امران نسبيان الخ اقول ان
هذا يرجع الى ما مر من تعريف مطلق المتقابلين والمشهور
ان التضاد المشهورى لا فرق بينه وبين الحقيقى الا بعدم
اشتراط غاية الخلاف فيه دون الحقيقى وقد مر اليه
الاشارة فى كلامه قدس سره نعم التضاد بحسب اصطلاح
المتكلمين صادق على ما ذكره حيث جعلوا النسبة بين
الامرين منحصرا فى التماثل والتضاد والتخالف ولعله اراد
بالمشهور المشهور بين علماء الكلام وفيه تعسف وفيما
ذكرنا المندوحة عن ارتكاب مثال هذه قال المص اما
المضافان والعدم والملكة فيخلو المحل عنهما اراد انه قد
يخلو المحل فلا يمكن اعتبار المضافين اللذين لا يخلو المحل
عنهما كالمناسبة فى الجملة ولا يخلو شئ من الموجودين
عنهما اذ ليس موجودان لا يوجد بينهما المناسبة لانهما
ان كانا ممكنين فالمناسبة فى الامكان او المعلولية
للواجب ان كان احدهما واجبا فالمناسبة من جهة علية

احدهما

علية احدهما ومعلولية الاخر وكذا يمكن ان يعتبر
فى الوجود المطلق والعدم قابلية المحل بناء على ان
جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق فيعتبر فى مفهوم
لفظ العدم تلك القابلية فصار تقابل العدم والملكة
قال الشارح فكقولك بصير واعمى للحس اقول لا يخفى
بعد ما حققناه ما فيه اذ ليس يعتبر فى مفهوم لفظ العمى
القابلية بحسب الشخص والا لم يصح اطلاقه على الاكمه والعقرب
والمعتبر فى العدم والملكة المشهورى ذلك ولا يكفى
الانتساب الى المحل كذلك بل الصواب التمثيل باللحية و
الكوسجية بالنسبة الى الحس قوله قدس سره فهو قابل
للاستنادة بحسب نفسه اقول لا يخفى ان مفهوم المظلم لا يصدق
على ما كان من شان جنسه الاستنادة حتى يصدق
على الهواء الصرف بل المعتبر فى مفهومه ان يكون من شان
نوعه بل شخصه الاستنارة فلا يصدق على الهواء فالمحل
خال عنه وعن مقابله الذى هو المضئ قال الشارح كقولك
لهذا المعدوم هو بصير واعمى وذلك لان المعدوم لا يتصف
باستعداد البصر لا بشخصه ولا بنوعه وجنسه اقول فيه بحث لان
المص جعل الخلو مقابلا لعدم المحل وقسيما له فالخلو الذى
كان من جهة عدم المحل بحيث لو وجد كان متصفا باحدهما

ليس لخلو المراد ههنا قال المص واخص منه بحسب العارض حمل المقابل اعم بحسب الذات واخص باعتبار عارض المقابلة فان اراد بالذات ما صدق عليه فلا اعمية وان اراد المفهوم الكلي الذي يعرضه المقابلة اللهم الا ان يريد مفهوم شيء مثلا وظاهر ان ليس الكلام في اعمية مفهوم الشيء مثلا على ان يكون المنقسم الى الاربعة هو مفهوم شيء مثلا بل المعتبر فيه مفهوم المقابل لا مفهوم اخر بل الصواب ما حققه قدس سره من ان الاعم هو مفهوم المقابل لانه المقسم والاخص ايضا هو مفهوم المقابل لانه المقسم والاخص ايضا هو مفهوم المقابل لكن يختلف باعتبار العموم فالاخصية من جهة مفهوم المقابل من حيث هو بان يكون من جهة القضية الطبيعية التي موضوعها طبيعة المقابل والسالبة الجزئية من جهة المتضائف والحاصل ان بعض المفهومات قد يكون فردا وجزئيا لقسمه كمفهوم الكلي بالقياس الى الجنس والسالبة الجزئية التي موضوعها المتضائف ليست متعارفة لان الحكم وان كان على ما صدق عليه الموضوع لكن على ان يكون ما صدق عليه الموضوع ليس نفس مفهوم المحمول ولا من جزئياته واما الاعمية من جهة التقابل فباعتبار الصدق الذي ماله الموجبة الكلية المتعارفة من جانب

الاخص

الاخص والسالبة الجزئية من جانب الاعم هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتامل قوله قدس سره منع الكبرى لان الاجتماع المعتبر في الكلية والجزئية هو الاجتماع في الوجود والمنافي للتقابل هو الاجتماع في المحل الواحد ومن البين ان الاول لا يستلزم الثاني قال الشارح القول في الواحد بالقياس الى الكثير هذا يدل على ان المراد بالوحدة والكثرة عند قولهم فلان الوحدة مقومة للكثرة معناها المصدري لا الواحد والكثير وح يتوجه انه كيف يصلح ان يكون تعليلا لقول المص الواحد يقابل الكثير لا يقال فاذا ثبت نفي التقابل بين الوحدة والاجتماع يقاس عليهما الواحد والكثير لانا نقول ما ذكره في الوحدة والكثرة يجري بعينه في الواحد والكثير فالتعرض لحال الوحدة والكثرة مستدرك في المقصود قوله قدس سره لان اعتبار صدقه على افراده عين اعتبار اضافته اقول هذا مسلم لكن من اعتبار الصدق على الافراد يلزم اعتبار الاضافة على ما لا يخفى على المتامل قوله قدس سره وذلك لا يستلزم كونه مستلزما الخ فيه اما اولا فلان كونه مقتضى اثبات الوجود انما يتوقف على كون الوجوب له مدخل فيه من جهة العلية في الجملة وقد منعوا ولا نم على كونه فاعلا مؤثرا وقد منعه

ثالثا ولا توقف له على كونه فاعلا مستقلا حتى يلزم الدور عوى
الاستلزام فهذا منع مقدمة لم يدعها المستدل و
لا يتوقف مطلوبه ايضا عليها واما ثانيا فلان هذا منع
مقدمة ضرورية لان استلزام الوجوب للوجود ولدوامه
ولدوامه ضرورى كيف يمكن القول بتخلف الوجود
عن الوجوب حتى يتحقق الوجوب فى زمان ولا يتحقق الوجود
فيه **قوله** قدس سره قلنا هو عين الوجود الحاصل ومقدم
على الوجود المطلق وقوله فى الحاشية الاخرى المراد ههنا
التقدم على الوجود المطلق وذلك حق **اقول** فيه نظر لانهم
قالوا الشئ ما لم يجب لم يوجد والمعنى ان الوجوب متقدم
على الوجود الخاص الذى كان الشئ موجودا به وظاهر
ان موجودية الواجب انما هو بالوجود الخاص لا المطلق
لان غرضهم من اثبات عينية الوجود ان يكون الواجب موجودا
بنفسه لا بامر زائد حتى يكون اعلى مراتب الوجود فالحق
فيه ان كونه تعالى واجبا متقدم على كونه موجودا على ذاته
فلا يندفع الايراد بما ذكره فى الجواب فى الموضعين **اقول**
بل الحق فى الجواب ان يقال ان كون تلك المفهومات عين الواجب
ليس بمعنى العينية من حيث المفهوم اذ كيف يقول عاقل المفهومات
المتغايرة من حيث المهية بل المتباينة فى الصدق عين ذات

واحدة

واحدة بل مرادهم من ذلك على ما صرح المحققون ان ذاته
تعالى نائب مناب تلك الصفات ويرجع كلامهم الى نفى الصفات
واثبات لوازمها ومعنى كلامهم ان الوجوب متقدم على الوجود
تقدم احد الاعتبارين على الاخر لان ذاته من جهة انه مبدء
الاثار وجود ومن جهة انه مبدء الترجيح ارادة ومن جهة
انه يساوى الطرفان عنده قدرة وقس على هذا ولا شك
ان هذه المفهومات اعتبارية زائدة على ذاته وليس بنفسها والتقدم
والتأخر انما هو بين تلك الاعتبارات لا بين الذات ونفسه
فتأمل **قال** الشارح وهذا انما يتم لو ثبت ان اثبات الوجود
امر وجودى **اقول** فيه نظر لان الكلام على كون الوجوب
فاعلا للوجود وثباته وظاهر ان مفيد الوجود لا بد و
ان يكون موجودا بالضرورة وكون الوجود وثباته امرا
اعتباريا لا يضر اذ ليس المراد نسبة الوجوب للوجود وثباته
انه اوجد الوجود وثباته بل انه اوجد المهية وافادها الوجود
فى الزمان المستمر ولا شك عاقل فى ان المفيد للوجود بذلك
المعنى لا بد ان يكون موجودا **قوله** قدس سره ان اراد الوجود
الخاص نختار انه عينه الخ قد علمت ما عليه وعلمت ما فيه من
التحقيقات **قوله** وجوابه ما عرفت ما فى الجواب وما هو الحق
فتذكر وتدبر **قوله** قدس سره وان فسر بما ذكرنا وطبق الدليل

عليه اتضحت الملازمة **اقول** فيه بحث لان قوله لو كان
ثبوتيا لاشك انه اتفاقية والاتفاقية لا تصير لزومية
باخذ المقدم فى التالى وجعل التالى مركبا منه ومن تالى
الاتفاقية لان عدم استلزام المقدم للجزء الذى هو تالى
الاتفاقية مستلزم لعدم استلزامه للمجموع المركب
منه ومن نفسه ضرورة ان استلزام الشئ للكل لا
ينفك عن استلزامه للجزء وقد علمت انه غير مستلزم للجزء
الذى هو تالى الاتفاقية ونقول ايضا التالى مركب
من نفس المقدم ومن شئ لا يكون لازما له والمقدم
لابد ان يكون له علاقة واحد من جزئى التالى وظاهر انه
لا علاقة بينه وبين ما لا يكون لازما على انا نقول احد
جزئى التالى غير لازم والاخر نفسه وشئ منهما لا يكون
لازما فكذا المجموع وفيه ما فيه **قوله** قدس سره ولا يستلزم
ذلك كون وجوب الوجود ثبوتيا وان كانا متوافقين
فى المهية **اقول** فيه نظر لانه على تقدير التوافق فى المهية
لا يجوز الاختلاف فى كونها حقيقية او اعتبارية اما اولا
فلان الاعتبارى بمعنى الممتنع اى ما ليس من شانه الوجود
لذاته فلا يجوز الاختلاف بها واما ثانيا فلان الامور
الاعتبارية لا توجد فى موصوفها وجودا عينيا ولهذا

بينوا كون

بينوا كون لوازم الماهية اعتبارية صرح بذلك جمع من
المحققين وقالوا لو جوزنا ذلك لزمنا تجويز كون الجسم
ابيض ببياض معدوم ومتحركا بحركة معدومة وذلك
سفسطة ظاهرة البطلان **قال** الشارح واما ان التقرير
انه زائد **اقول** فى تقرير الشارح مصادرة على المطلوب
وذلك لانه اثبت كونه زائدا بقياس استثنائى والمستثنى
فيه نقيض التالى والتالى هو مجموع كونه ثبوتيا زائدا و
ظاهر ان استثناء كونه ثبوتيا زائدا متضمن لكونه زائدا
وهو عين الدعوى ولعل ما ذكره قدس سره بقوله
هذا التعليل ليس بصحيح الخ اشارة الى ما ذكرنا وقوله فى
الحاشية الاخرى قد عرفت فى الحاشية السابقة ما يندفع
به هذا ويتم قول الشارح اشارة الى ما مر منه من توجيه
اللزومية من ضم الوجود الى الزيادة وقد علمت ما عليه
قوله قدس سره فيه بحث لان بداهة العقل حاكمة بان الشئ
ما لم يكن متقررا اولا لم يوجد له صفة وجودية **اقول**
ما مر منه قدس سره ان ثبوت الوجود للماهية ليس متأخرا
بالذات عن وجود الماهية والا لزم تأخر الشئ عن نفسه
وقال به الامام الرازى فالمراد ما عدا صفة الوجود و
لا يخفى ان بداهة العقل حكمت بعدم الفرق بين الوجود وغيره

فالصواب ما حققه اجلة المتأخرين من ان ثبوت الشئ للشئ
يستلزم ثبوت المثبت له بمعنى انه لا ينفك من ثبوت
المثبت له كثبوت البياض للجسم ذ عينه كثبوت الوجود للماهية
او متقدما على ثبوت المثبت له كثبوت الصفات السابقة
على الوجود كالوجوب والامكان وغيرهما **قوله** قدس سره
اى موجودا خارجيا هذا بناء على جعلنا اللزومية على ما
مر وقد عرفت ما عليه **قوله** قدس سره السر فيه انه اعتبر في
نفسه الخ قال بعض المتأخرين ههنا نكتة وهي ان امكان
الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم
بدون اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما والحل ان امكان
الملزوم انما هو بالقياس اليه اعنى ذات الملزوم لا امكانه
بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير
فان ذلك ان يجعل الغير بحيث تسوى نسبة ذاته الى الطرفين
وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته
بسبب الغير وشتان ما بينهما انتهى كلامه **واقول** في حله بوجه
اخر امتناع الانفكاك المعتبر في اللازم اعم من ان يكون ذات
موضوع الملزوم مقتضيا له او غيره واعم من ان يكون
ذلك ذاتيا او امتناعا واقعيا واذا كان كذلك فامكان
الملزوم لذاته وامتناع لازمه لذاته لا يقتضي امكان تحقق

الملزوم بدون اللازم لا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا
ذاتيا ولا ينافي ذلك عدم امكان تحققه بدونه بالنظر
الى ذات اللازم وبحسب الواقع ولعل اللزوم ههنا مقتضى
ذات اللازم او امر منفصل وكان لزوما واقعيا لا ذاتيا
ولا يخفى ان الوجوه الثلثة للحل وان كانت متقاربة لكنها
متغايرة فتأمل **قوله** قدس سره اذ كيف يقوم صفة الشئ
لا يقال الامكان الاستعدادي صفة لماهية الحادث
مع قيامه بمادة الحادث لانا نقول الاستعداد صفة
المادة لا الحادث واتصاف الحادث به اتصاف بالعرض وكان
وصفا بحال المتعلق **قوله** قدس سره ومن حيث انها نسبة ما بدون
ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة في المجموع **اقول** لا يخفى
ما في هذا الجواب من السماجة فان اختلاف الملاحظة لا يصير
سببا لجواز كون شئ داخلا في امر غير متأخر عنه بالذات
خارجا متأخرا عنه بالذات بل نقول خصوصية النسبة
بخصوصية الطرفين فاذا اعتبرنا جميع النسب المخصوصة من حيث
انها مخصوصة ملحوظة بين الطرفين المخصوصين كانت هذه
النسبة من حيث تعلقها بالمنتسبين المخصوصين داخلة في
ذلك المجموع المعتبر على هذا النحو فكيف يكون متأخرا عنه
بهذا الاعتبار خارجة ايضا وسيجئ في بحث تناهي الجزاء

اجزاء الجسم فی الفن الثانی ما یضمحل به هذا الاشکال و
لا بأس بان نذکرها هنا ایضا وتفصیله انه ربما یستشکل و
یقال فی کل ما کان غیر متناه بمعنی لا یقف کمقدورات تعالی
ان کل ما یمکن ان یکون مقدورا لله تعالی اما ان یکون متناهیا
او غیر متناه فعلی الاول یکون عددا معینا فاذا وصل القدرة
الی هذا العدد یلزم ان لا یکون ما بعده مقدورا لله بل یلزم
انقطاع قدرته بعده هذا خلف وعلی الثانی یلزم امکان غیر
المتناهی والجواب بان الجمیع الذی کان کل واحد منها ممکنا اعم
من ان یکون معا او بدلا والجمیع الذی کل واحد منها بدلا کان
غیر متناه والجمیع الذی کان کل منها ممکنا معا متناه ولا
محذور فی شئ منهما مما لا یسمن ولا یغنی لان لنا ان نختار الذی
کل واحد منها ممکن معا والتزام تناهیها یفضی الی القول بانه
اذا وصل القدرة الیه فلا یمکن وجود شئ اخر الا بعد انعدام
شئ مما وجد ولا یخفی ما فیه واقول فی الجواب عنه ان قولکم الجمیع
الذی لا یمکن الزائد علیه اذا حللناه یرجع الی قولنا الجمیع الذی
کان ممکنا ولا یمکن الزائد علیه وح من کان یجوز عدم التناهی
بمعنی لا یقف وعدم جواز اللاتناهی بحسب الواقع
وبالفعل یقول قولکم المجموع الذی کان ممکنا یستلزم کونه
متناهیا بالفعل اذ عندنا ان المتناهی غیر ممکن وقولکم

الزائد علیه غیر ممکن یستلزم کون ذلک المجموع غیر متناه
بالفعل اذ عندنا ان کل متناه کان ممکنا فقولکم الجمیع الذی
کان ممکنا ولا یکون الزائد علیه ممکنا فی قوة قولنا الجمیع
الذی کان متناهیا وغیر متناه هل هو متناه او غیر متناه
وکان هذا المفهوم مما لا مصداق له فی نفس الامر وذلک
کما یقال فی المشهور لو فرضنا شیئا کان وجوده وعدمه
مستلزما للمحال فهل ذلک موجود او معدوم والجواب
ان هذا المفهوم لا مصداق له فی الخارج ولا فی الذهن
بحسب الواقع فکذا ههنا نقول جمیع النسب التی لا یمکن الزائد
علیه لم یلزم دخول هذه النسبة فیه ویمکن الجواب عنه بوجه
اخر وهو ان یقال هذه النسبة التی بین الجمیع وجزئه انما
تحصل وتحصص بعد اعتبار الجمیع ان کان من جهة
ملاحظة احاده لذواتها مفصلة فغیر ممکن وان کان
بوجه عرضی فلا نسلم ان هذا وجود ذهنی له فتأمل قال
الشارح وهو موضع نظر وبحث اقول هذا النظر علی ما
وجهه فی الحاشیة یمکن الجواب عنه بانه غرضا للمعترض
اذ کون وجوب وجود الوجوب نفس الوجوب کما یمکن
فی الوجوب المتأخر یمکن فی الوجوب الذی هو العلة نعم
دفعه بما حققناه من ان الوجوب لو کان قائما بذاته کان

كان وجوبا لنفسه وان كان قائما بغيره كان وجوبا
بالغيره لا لنفسه والغير واجب به سواء كان من العلة
او المعلول لو كان واجبا فلا بد ان يكون واجبا بوجوب
قائم به لا بنفسه لان نفسه صفة للغير وكان الغير واجبا
به فتذكر قال والا لكان قبل وجوده وجودا ما واجبا او
ممتنعا اقول فيه مناقشة لا يخفى لان هذا لا يصلح في القديم
فالاولى ان يقال سيجيء ان الامكان علة للافتقار والشيء
صار ممكنا فاحتاج فاوجد فوجد وما لا هوية له في الاعيان
لا يقوم بالماهية حتى يكون ذلك بعد اتصافها بالوجود الظاهر
ان هذا منه اشارة الى ما قاله بعض المتأخرين من ان ثبوت
الشيء للشيء انما يكون فرعا الوجود في نفسه لو كان من قبيل
ثبوت الاعراض لمحالها وحاصله التخصيص بالحلول دون
مطلق الثبوت المتناول للثبوت الحمل لكنه خلاف ما صرحوا به
قال الشارح الامكان على تقدير عدميته لما لم يكن متأخرا
في الخارج اقول لا يخفى ان يقال لو كان تأخر الامكان عن
الوجود بحسب الوجود الذهني فتقدمه عليه لا يكون الا في
الخارج وح يتعين ان يقال في الجواب ان كلا منهما انما هو
بحسب الذهن لكن باعتبارين على ما سيذكره الشارح وح
لا حاجة الى ما ذكر من الايجاب في البين وعلى الاعتبارين

اشارة الى ما سيجيء في بحث ان علة الحاجة هي الامكان
دون الحدوث وذلك بان الامكان والوجود ان اعتبرا
في نفسهما اي لوحظا من حيث المفهوم كان الوجود متقدما
على الامكان ضرورة تقدم الطرف على النسبة وكيفيتها
وان اعتبرا من حيث اتصاف المحل بهما فاتصاف الماهية بالامكان
متقدم على اتصافها بالوجود اذ ما لم يتصف المفهوم
بالامكان لم يفتقر الى العلة ولم يوجد العلة وما لم
يوجد العلة لم يوجد اي لم يتصف بالوجود وهذا توضيح
ما ذكره قوله قدس سره والبحث محال ويتسع اشارة
الى ان قوله فالموصوف بها الماهية من حيث هي لا المتصف
باحد الوجودين ما مر اليه الاشارة في كلام العلامة
في الحواشي من ان المحال ان يتصف الماهية حين العدم بالصفة
الثبوتية واما اتصافها بها متأخرا عن وجود موصوفها
خارجا او ذهنا فغير لازم وقد رد عليه قدس سره
بقوله فيه بحث لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يتقرر
اولا وبالذات لم يوجد له صفة وجودية انتهى والتخصيص
بالوجودية احتراز عن السالبة بزعم المتأخرين من المتوهمين
ان الموجبة السالبة المحمول مستثناة عن هذه القاعدة
وهو مناف للبداهة نص الشيخ على ان الموجبة من حيث

انهاموجبة تقتضى وجود الموضوع ولا مدخل فى ذلك
لخصوصية المحمول قوله قدس سره ثم قال والاولى ان يقال
ماذكره من المحال ينشا من كونه وجوديا الخ لا يخفى على
الناظر ان هذا هو ماذكره الشارح بقوله ولقائل
ان يقول اللازم وهو تقدم الوجود على الامكان والمراد
بالمحال فى عبارة المص ماذكره الشارح بلفظ اللازم
وح يظهر ان ماذكره المص اولا ثم اورد عليه ورجع
عنه الى جواب اخر هو ما اورده الشارح اخرا بعد رد ماذكره
المص اخرا واستحسنه فكلام المص وكلام الشارح ههنا
ينعاكسان فى الورود والقبول قوله قدس سره فالتعرض
للمنافاة زيادة مبالغة هذا وجه وجيه لكن الاوجه
ان هذا جواب لسؤال مقدر وذلك بان يقال مقصودنا
يحصل بمجرد صدق قولنا الامكان له على امكانه لا بان
يصدق ان ماكان امكانه لا لا امكان له وذلك متصور
ممكن على تقدير الامتياز بين الاعدام ايضا فمنع عدم
التمايز ليس بضار فى اصل دعواه وان كان ضارا فى خصوص
التقرير المذكور وح يجاب بانه لا تصادق بينهما اذ بينهما
منافاة فالجواب المذكور لا يحسم مادة الاشكال بل يحتاج
لقلع مادة الاشكال الى هذا فهذا ليس بمجرد التاكيد

بل لان

بل لان قلع باب الاشكال يحصل به قوله قدس سره غاية ما
فى الباب انه لا يكون معارضة بالمثل لعدم التماثل فى المقدمات
والصورة وذلك لان يقال احد النقيضين يجب ان يكون
عدميا فلو كان الوجوب الذى هو نقيض الامكان وجوديا
وجب ان يكون الامكان عدميا وظاهر ان هذا التقرير
للمعارضة لا يكون موافقا للدليل بالتقرير الثانى فى المادة
ولا فى الصورة اقول ان كان المراد انه يمكن المعارضة على وجه
لا يكون تماما فى الواقع ولا على المستدل فلا شك انه يمكن
ذلك بالمثل ايضا على ما قرره الشارح لكن يرد عليه ما اورده
من ان التقابل قد يتحقق بين الوجوديين وان كان المراد انه
يمكن ان يعارض بوجه كان تماما فى الواقع وعلى المستدل
فح يتوجه ان كون الوجوب نقيضا للامكان مقدمة لم يكن
صادقة فى نفس الامر ولا بزعم المانع اذا قرر الدليل بالوجه
الثانى اما الثانى فظ واما الاول فلان التناقض لا يتحقق
الا بين اثنين فلا يمكن ان يكون كل من الوجوب والامتناع
نقيضا للامكان وايضا لو كان كذلك لارتفع النقيضان
على ما قرره الشارح لا يقال اراد بالمعارضة لا بالمثل ما
قرره الشارح واورد عليه ان التقابل يتحقق بين الوجوديين
لانه ليس بالمقدمات المذكورة فى الدليل بل بنظائرها لانا نقول

بعد التنزل عن ذلك وتسليم انه ليس بالمثل انه لا شك
انه يتحقق بينه وبين الدليل المماثل في الصورة وقد حكم
قدس سره انه لا مماثلة في الصورة ايضا **قوله** فلم لا يكون
الامتناع وجوديا وكونه امرا معدوما لا ينافي وجوديته
اقول فيه نظر لانه قد بين قدس سره كون احد النقيضين
وجوديا البتة بانه لو كان كل منهما عدميا لزم ارتفاع النقيضين
ثم اورد عليه النظر بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود
في الخارج ليس بمحال وعلم مما نقلنا وقررنا ان بناء الدليل
بهذا التقرير على انه لا بد في التناقض ان يكون احد النقيضين
موجودا في الخارج والاخر معدوما وما فيه حذرا عن لزوم
اجتماع النقيضين وارتفاعهما وح لو كان الامتناع
وجوديا امتنع ان يكون معدوما في الخارج والتالي
باطل ضرورة كونه وصفا للممتنع الوجود في الخارج و
عند هذا ظهر ضعف قوله ولو سلم فلا يلزم كونه موجودا
في الخارج نعم لو لم يكن الاستدلال مبنيا على ما قرره
قدس سره من لزوم الاجتماع والارتفاع بل على ان التناقض
انما يكون بين الشيء ورفعه لم يتوجه ما قلنا **قوله** قدس سره
واما خصص التناقض بالقضايا **اقول** فيه نظر لان الامتناع
واللاامتناع ليسا من قبيل القضايا كيف والكلام في

في كيفيات عارضة للنسبة التي في القضايا انفسها بل
الصواب في توجيه قول الشارح عدم دخول التناقض
في تقابل الايجاب والسلب ان يقال المراد انه يلزم عدم
دخول افراد المتناقضين في مفهوم تقابل السلب
والايجاب ويلزم ان يتحقق فرد من التناقض ليس داخلا
في تقابل السلب والايجاب مع انهما متساويان وبقي ههنا
شيء وهو انه كيف يصح القول بتحقق التناقض بدون
الايجاب والسلب كما في المثال الذي ذكره وتوجيهه انه
ان لم يجوز ورود السلب على السلب فاللاامتناع ليس نقيضا
للامتناع بل ثبوته وان جوز ذلك بناء على ما قيل نقيض كل شيء
سلبه حتى يكون نقيض السلب سلب الايجاب على ما التزمه بعض
من افاضل المتاخرين فالمراد بقولهم ان المتناقضين لا بد ان
يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون احدهما سلبا
للاخر فالاخر بالقياس اليه وجودي مورد السلب **قال**
لا يقال ما ذكره الامام العلامة حل لانه نقض اجمالي لا يخفى
على الناظر ان النقض الاجمالي ذكروا ان المشهور مقابل
الحل مثلا يقال هذا جواب بالنقض واما النقض بالحل فهو
كذا وايضا ما ذكره الشارح في حل لا يقال منع ونقض
تفصيلي والمذكور في معرض الدليل سند المنع وعلى اي وجه

كان ما ذكره قدس سره في توجيه النقض الاجمالي بان صحة
الدليل بجميع مقدماته مستلزم للمحال لانه متى صحت
المقدمات باسرها صحت المقدمة المعينة ونضمها مع مقدمة
معنا وقد ينتج المحال كان راجعا في الحقيقة الى اثبات بطلان
المقدمة المعينة فلابد ان يرجع الى المنع والمسند او الى
الاستدلال على نقيض المقدمة فصار معارضة في مقابلة
دليل المقدمة والا فهو مزج بين النقض الاجمالي والنقض
التفصيلي وخلط بينهما ولا ضرورة داعية اليه لا كما ذكره
الشارح وقد عرفت فساده فتأمل **قوله** قدس سره فلابد من
تعميم الدليل والحكم اما الدليل فبانه لا يخص عند قولنا ما
يثبت لاحد النقيضين من الوجود والعدم يثبت للآخر ما
ينافيه بخصوص الوجود والعدم اما الحكم فلان تعميم الدليل
يستلزم تعميم المدلول وهو ظاهر **قوله** قدس سره فرجع
محصل الكلام الى ان احدهما يجب ان يكون وجوديا والاخر
يجب ان يكون عدميا وذلك لانه لو كان كل منهما وجوديا
يلزم اجتماع النقيضين كما انه على تقدير كون كل منهما عدميا
لزم ارتفاعهما وقد عرفت ما فيه **قال** الشارح وفي
الحواشي القطبية في هذا التقسيم نظر لانه كتقسيم الانسان
الى الانسان والانسان الكاتب **اقول** في الجواب عن النظر

ان هذا انما يكون كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان
الكاتب لو كان المقسم هو ممكن الوجود في نفسه اما اذا
كان ممكن الوجود في الجملة سواء كان الامكان باعتبار
وجوده في نفسه ووجوده لغيره على ما هو الظاهر فلا
لا يقال لما كان ممكن الوجود في نفسه كان اعم كما ادعاه المص
فكان ممكن الوجود في الجملة مساويا لممكن الوجود
في نفسه فكان في حكم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره الذي هو قسيمه
كتقسيمه الى الانسان والانسان الكاتب ولعله هو المراد
بانه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب مع ان المقسم
لابد ان يكون اعم من قسميه والاقسام لابد ان يكون متباينة لانا
نقول يمكن ان يجعل تقسيما اعتباريا لا حقيقيا ويكفي
فيه اعمية المقسم من حيث المفهوم ولا ينافي هذا مساواته له
في الصدق وكذا يكفي فيه عدم اجتماع الاقسام بالذات
وبالاعتبار معا وههنا وان اجتمع القسمان ذاتا لكن
يتخالفان اعتبارا ولو سلم فلم لا يكون مثل تقسيم الماهية
الذي يرجع الى تقسيم اعتبار الماهية وح يكون المقسم
اعم بالحقيقة حال ممكن الوجود واعتباره ويكون التقسيم
حقيقيا يتباين فيه الاقسام فتأمل وكان المقسم اعم
من اقسامه بحسب الصدق ايضا وح لابد من حمل ممكن

الوجود لغيره على ممكن الحلول في الخارج حتى يختص
بالصور والاعراض قوله قدس سره بناء على عدم اجزاء
السلسلة يعني لا شك ان التطبيق فرع وجود الاجزاء
منفصلا وظاهر ان وجودها منفصلا لا يكون في الذهن
لامتناع استحضار الامور الغير المتناهية مفصلا في الذهن
ولا في الخارج لان في كل زمان اعتبر التطبيق لم يوجد من
السلسلة الا بعض متناه ويمكن ان يقال التطبيق يمكن ان يكون
باعتبار وجود كل جزء في زمان والتطبيق في كل زمان
لا يقتضي وجود التطبيقين بتمامهما في زمان التطبيق بل
يكفي في ذلك وقوع كل في زمان غاية الامر ان التطبيق يكون
على سبيل التعاقب في جميع المدة الغير المتناهية وان كان
اعتباره في زمان متناه قال الشارح لجواز اقتضاء العلة
التامة اولوية الطرف الوجود وان لم ينته الى حد الوجوب
اقول يمكن تقرير الدليل بوجوه ثلثة الاول وهو المشهور
ان يقال لو لم يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
فرضنا وقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى بمعنى
ان الفرض انه يوجد مع وجودها في وقت ثم يعدم
معها في وقت اخر فنقول وقوعه معها في الوقت الاول
وتخلفه عنها في الوقت الثاني ان لم يكن بمرجح وجد في

الوقت

في الوقت الاول ولا يوجد في الوقت الثاني فذلك ترجيح
بلا مرجح وكان محالا وان كان بمرجح مختص بالوقت الاول
لم يكن ما فرضناه علة تامة كذلك ولا يتوجه اعتراض العلامة
على هذا التقرير وحينئذ يتوجه عليه اعتراض اخر اورده بعض المحققين
بان عدمه بعد وجوده لعلة فيمتنع لذات المعلول ولا يلزم
منه الانقلاب لان المعتبر في الممكن بالذات ان يجوز له الوجود المطلق
والعدم المطلق ولا ينافي ذلك ان يمتنع له الوجود المقيد
بكونه بعد العدم الطارئ نظير ذلك ما مر في العود فانه
لكونه وجودا مقيدا يجوز ان يكون ممتنعا لذات الممكن لكن
الوجود المطلق جائز له وكما قالوا في جواب شبهة من قال بان
الزمان واجب لذاته على ما يجيء في بحث الزمان والثاني انه
لم يجب فرضنا وقوعه معها في وقت معين ثم نقول وقوعه في
ذلك الوقت لا قبله ولا بعده معها ان كان بمرجح اختص بذلك
الوقت لزم خلاف المفروض وكون العلة التامة ليست تامة
وان لم يكن لزم ترجيح بلا مرجح ولا يرد اعتراض العلامة عليه
ولا ما نقلنا عن بعض المحققين لكن يتجه ان ترجيح هذا الوقت
على الوقت الاخر بناء على انه لو لم يوجد في الوقت الاول حتى
يجيء الوقت الثاني مع تمام العلة في الثاني لزم ترجيح العدم الذي
هو مرجح على العدم الذي للمعلول مع العلة التامة لا شك

انه يصير ارجح واولى وان لم يكن واجبا واما ترجيحه على
الوقت السابق فلاجل ان العلة لم تتم بعد فيه وان اريد بالسابق
الذى كان العلة تماما فيه يمنع جواز وقوعه بعده لما مر انفا
من ان التخلف كان ترجيحا للمرجوح والثالث انه لو لم يجب
كان كل من الوجود والعدم جائزا معها فوقوع الوجود دون
العدم ترجيح بلا مرجح واعتراض العلامة يتوجه عليه ويرد
عليه ايضا انه لما كان العلة التامة للوجود متحققة دون
العدم لانه عدم علة الوجود يكفى هذا للترجيح قوله قدس سره
فليس دلالة عليه اقول يمكن الاستدلال عليه بما سبق من المقدمة
الاولى مع المقدمة الثانية وذلك بان يقال المعلول ما لم يصر
اولى بالعلة التامة لم يوجد لامتناع ان يكون مع السبب التام
كهو لا معه فى اتحاد المعلول وتلك الاولوية لا تنفك عن
الوجوب بناء على ما مر من المقدمة من ان المعلول يجب وجوده
من العلة التامة حتى يوجد قوله قدس سره فلو استفيدت
الاولوية منها ومن غيرها يلزم اقول فيه نظر لانه ان اريد بامتناع
ان يكون حاله معه كحاله لا معه امتناع ان يكون حاله معه كحاله
لا معه بان لا يكون السبب ولا ما يقوم مقامه من الغير فامتناعه
مسلم لكن لزومه ممنوع وان اريد امتناع ان يكون حاله معه
كحاله لا معه مطلقا سواء اقيم الغير مقامه ولما فهو ممنوع

ويرد

ويرد على قوله قدس سره لكن يرد ما ذكره العلامة ان ما ذكره
وسيجئ يندفع بان ذلك الغير هو الذى يحصل منه الاولوية المنتهية
الى حد الوجوب فان الاولوية ما لم ينته الى حد الوجوب لم يحصل
الممكن به بالدليل الذى مر انفا فى العلة التامة قوله قدس سره
اذا حمل كلامه على هذا اى اذا حمل كلام صاحب فان قيل على اثبات
الاولوية المطلقة من وجود بعض العلل فقط لا الكافية على
ما يفهم من جواب الشارح حيث قال ولو سلم لكن لا يكفى ايضا
لكان المنع الذى ذكره فى الجواب مكابرة لانه منع مقدمة بديهية
اقول فيه نظر لان مراد الشارح بالاولوية اولوية الوجود بالقياس
الى العدم بان يصير الوجود راجحا على العدم بحسب الواقع فظاهر
انه لا يحصل تلك الاولوية من العلة التامة لان المعلول حين
كان باقيا على العدم فالرجحان بهذا المعنى كان للعدم بعد
ولم يصر الوجود راجحا بهذا المعنى بعد حتى لا يوجد تمام العلة
نعم يحصل الاولوية بالقياس الى عدم تحققه بعد لا بالقياس
الى العدم والكلام فيه ويمكن الجواب عنه بان كلام المجيب صريح
فى ان المراد مطلق الاولوية المتناول للغير الكافية والاولوية
انما تكون غير كافية اذا كان بمعنى القرب بالقياس الى ما قبله لا الى
الاولوية الحقيقية اى الرجحان بحسب نفس الامر لا ينفك عنها
الكفاية والوقوع لانه يستلزم جواز ترجيح المرجوح مع كونه مرجوحا

وهو ظاهر الاستحالة وقد صرح به قدس سره عند نفي الاولوية
الذاتية في الحاشية المصدرة بقوله كيف لا ينافي المشتملة
على حديث كفتي الميزان فانتظر هذا ولا يخفى ان قوله فان قيل
معارضة لما ادعاه من ان الاولوية وجوبية لا ينفك عنها
الوجوب وانت خبير بان الحق في جوابه ان ما ادعينا هو ان
الوجوب لا ينفك عن الاولوية الناشية عن السبب التام
ولا ينافي ذلك انفكاكه عن الناقص على ان الكلام في الاولوية
بحسب الواقع ونفس الامر وقد عرفت انه لا ينفك عن الوجوب فتامل
قال الشارح وقد كان لا مع السبب على حد التساوي فمع السبب
خرج عن حد التساوي اقول فيه بحث اذ المراد بالتساوي ان كان
هو التساوي بالنظر الى الذات الذي هو حقيقة الامكان
فالمعلول من جهة السبب لا يخرج عنه بل هو لازم لذات الممكن وان
كان هو التساوي بحسب الواقع ونفس الامر فهذا التساوي ليس
يثبت للممكن في شيء من الاوقات كيف لو ثبت له التساوي بهذا المعنى
يلزم خلوه عن النقيضين ضرورة ان كل ما وقع من الوجود
والعدم كان اولى بالقياس الى الاخر ولا يكون مساويا
للاخر والحاصل انه لو كان موجودا ومعدوما كان
الوجود راجحا على العدم او بالعكس فلم يكن مساويا وقد
فرض التساوي هف قوله قدس سره يعني لما كان الطرف

المرجوح ممتنع الحصول الى قوله وذلك خروج عن النقيضين
يرد عليه ما اورده في الحاشية المصدرة بقوله لا صواب
في ذلك اذ ليس في ذلك الخروج عن النقيضين سواء كان على
سبيل الاجتماع او على البدل والمحال هو الاول دون الثاني
ودون القدر المشترك بينهما اقول الصواب في تقرير الدليل
انه لو امتنع العدم مثلا ولم يكن بالوجود واجبا فرضنا عدم
وقوعه حينئذ فيلزم الخروج عن العدم لانه ممتنع والممتنع
غير واقع وعن الوجود معا اذ الفرض انه غير واجب وغير واقع وهو
مح فيكون عدمه ممتنعا لا ممكنا اذ الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال او يقال يجوز عدم وقوع الوجود مع عدم وقوع
العدم حينئذ فيلزم جواز خلو الواقع عن الوجود والعدم وجواز
المحال كوقوعه وللمتكلف ان يحمل ما ذكره قدس سره على شيء منهما
وههنا وجه اخر وهو ان يقال امتناع العدم مثلا هو ضرورة
الوجود لان الامتناع عبارة عن ضرورة الجانب المخالف
قوله قدس سره هذا الوجه يستلزم الاستدراك المشار اليه
اشار بهذا الى الوجه المنقول من بعض الناظرين في الكتاب
واقول هذا انما يرد لو ادعى القائل ان هذا شرح الكلام
وبيان لما في الكتاب ولم يفهم ذلك مما نقله الشارح وكونه
ناظرا في الكتاب لا يدل على ان ما ذكره بقوله به في شرح الكتاب

حتى يلزم الاستدراك فى عبارة الكتاب قال الشارح
لامتناع توارد العلتين على معلول واحد اى سواء كان
كل منهما مستقلة او احديهما مستقلة والاخرى غير مستقلة
اى ناقصة كما فيما نحن فيه ولعل امتناع توارد العلتين هنا
اذ يلزم الاستغناء من تلك الناقصة والافتقار اليها قال
الشارح عن شوب بشك هذا النظر قد عرفت ان شك نظر العلامة
يرد على توجيه الشارح ايضا على ما ذكره قدس سره فهذا الكلام
من الشارح محل نظر وتأمل وكانه قدس سره هناك حيث قال
لكن يرد ما ذكره العلامة فى توجيهه تعريض للشارح فى هذا
الموضع ولا يخفى ما فى عبارة توجيه العلامة فان قوله لو وجد
بدون السبب يدل بظاهره على ان يكون للغير مدخل سيما
وقد قال لو صح وجود الممكن الى قوله انسد باب اثبات الصانع
وقوله اى الممكن قد يتخلف عنه اى عن الغير السبب يدل على
مدخلية الغير وتوجيهه ان المراد مدخلية الغير لكن لا يسمى
سببا والمراد انه لو تحقق الممكن بدون السبب الذى امتنع التخلف
عنه لكن من الامر الخارج الذى يحصل منه الاولوية ويكون
المراد من قوله ويتخلف عنه انه يمكن التخلف عنه لان الغرض
ان الاولوية لا تصل الى حد الوجوب وسد باب اثبات
الصانع بناء على كونه اذا جاز ان يوجد الممكن بالاولوية

الخارجية يمكن ان يوجد بالاولوية الذاتية فينسد هو
قد عرفت فى شرح كلامه قدس سره اندفاع نظر العلامة لان
ما دل على ان الممكن ما لم يجب من العلة لم يوجد يدل على ان
الممكن ما لم يجب لم يوجد سواء كان الموجب علة تامة او سمى
باسم اخر قال الشارح بل لانه لو تحقق سبب فى ذلك والطرف
كان هو واجب الوقوع اقول فيه بحث لان اللازم منه على تقدير
تحقق سبب الطرف المرجوح لا يتحقق اولوية الطرف الراجح فيكون
سبب الطرف المرجوح مانعا وعدمه داخلا فى العلة التامة فمن
لا يسلم مدخلية عدم المانع فى الشئ بان يكون الشئ موقوفا
عليه مفتقرا اليه متأخرا عنه بالذات لا يلزمه كونه جزءا
للعلة التامة فهذا الدليل كالدليل الاول مبنى على هذه
المقدمة والمنع لو كان موجها على الاول كان موجها ايضا
عليه فلا مزية فى العدول عنه اليه قوله قدس سره لانا
نقول يرجحان كل من الطرفين اقول فيه بحث لان التساوى لذاته
لما اجتمع مع رجحان كل واحد من الطرفين بل وجوبه فيجوز اجتماع
الرجحان الناشى عن الخارج وجوابه ان التساوى الذاتى انما
يجوز باجتماعه مع الرجحان الخارجى بناء على ان المراد من
التساوى الذاتى التساوى بالنظر الى ذات الممكن بمعنى
ان كل واحد من الوجود والعدم بالنظر اليه على السوية

وان مساواة كل من الطرفين بالقياس الى ذات الممكن
لا ينافي رجحان احدهما بالقياس الى العلة واما المساواة بحسب
نفس الامر فلا يجوز ان يجامع رجحان احدهما في نفس الامر وان كان
المقتضي للاول هو الذات وللثاني الامر الخارج والحاصل
انه فرق بين المساواة والرجحان بالنظر الى شيء والتضاد انما
يتحقق اذا اعتبر من جهة واحدة وكذا في الرجحان والمراد
بالرجحان الذاتي ما يكون بحسب نفس الامر بحيث يترتب عليه
الوقوع هذا وانت قد علمت ان الرجحان الواقع لا ينفك
عن الوجوب اذ لو انفك عن الوجوب لزم ترجيح المرجوح بوصف
المرجوحية فهذا دليل مختصر على هذا المطلب فتذكر **اعلم**
ان لهم ههنا مقامين احدهما ان الذات غير كافية في وقوع الرجحان
بل يحتاج الى عدم سبب المرجوح وسبب ذلك هو ما اثبت به عدم
كفاية الذات في الرجحان ولا يخفى تقريره واذا اثبت عدم
كفاية الذات وعدم كفاية الرجحان ثبت الاحتياج اليه
بناء على ان ما ضم الى الذات في الاولى وما ضم الى الرجحان
في الثاني هو العدم فلا يلزم الاحتياج الى سبب موجود
قلت مفيد الوجود لا بد ان يكون متقدما بالوجود على المعلول
فلا يكون عدما فان قلت لو تم هذا لزم استدراك اثبات
عدم كفاية الذات وعدم كفاية الرجحان قلت هذه المقدمة

بعد اثبات كون الممكن معلولا اذ كل معلول يحتاج الى
فاعل بالضرورة فلا بد من اثبات كونه معلولا وذلك
ينفي احدى الكفايتين فلا ايراد ولا استدراك هكذا
ينبغي ان يفهم **قال** الشارح واقول النزاع **اقول** لو كان النزاع
في ذات الممكن وجودها مشتملة على عدم المانع فكان المانع
ضروريا اذ عدم اشتمال ذات الممكن على معنى العدم بديهي
ولا يخفى على المنصف ان الدعوى على هذا التقرير كان اجلى
مما ذكره العلامة في الشق الاول فلو كان الاول ضروريا
لا يحتاج الى الدليل كان هذا اولى بدعوى الضرورة وعدم
الحاجة الى الدليل فالصواب ان نختار الاول ونمنع دعوى
الضرورة فيه وعدم الحاجة الى الدليل كيف ودخول عدم
المانع في جميع العلل غير ظاهر فان الواجب تعالى بالنظر الى
معلوله الاول علة تامة ولا يكون هناك امر يمكن ان يتصف
بالمانعية حتى يكون عدمه داخلا في علته التامة كما قالوا **قال**
الشارح وان كان بين ذلك في جانب الوجود هذا بناء على
ان المص اراد بالضرورة ضرورة الوجود وما يدل على
هذه الارادة قوله ولا يخلو شيء من الموجودات عن هذه الضرورة
فلو كان مراده المعنى الاعم لقال بدل الموجودات الماهيات
او المفهومات **قال** الشارح فلا ينافي ان هذا على نحو ما سبق

من الشارح من توهم ان كان المتقابلان ناشيين من
علتين جاز اجتماعهما مردود على ما حققه قدس سره
وانما كان صحيحا بناء على ما حققناه من ان التساوى
بالنظر الى الذات لا ينافى الرجحان الواقع الناشي من العلة
فتأمل **قوله** قدس سره المراد المعنى المصدرى اى المراد بالوجود
المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر وهو المعنى الذى يتصف
به الماهيات من جهة كونها موثرات وذلك ليصح حمله على الحدوث
الذى هو المصدر اذ الحدوث لم يرد منه الا المعنى المصدرى
ويحتمل ان يكون المراد ان الحدوث هنا بالمعنى المصدرى
لا المشتق اى الحادث على سبيل المسامحة المشهورة اذ لا يمكن ذلك
فى جانب الوجود لاضافته الى الشئ وح كان قوله ويرجع يحصل
فائدة جديدة وعلى الاول كان تنجيزا لما تقدمه **قوله** قدس سره و
الحق ان الظرف ان كان متعلقا بالوجود الذى اضيف اليه
الارتفاع مما ذكرنا من الاعتراض متوجه **اقول** هذا بعيد من
اللفظ لان هذا انما يحسن لو كان العدم مذكورا بلفظ ارتفاع
الوجود واما اذا كان مذكورا بلفظ العدم على ما هو الواقع
فلا اذ لا دلالة للفظ العدم على الوجود الا التزامية وتعلق الظرف
بما يفهم التزاما بعيد عن اللفظ ولعله لهذا قال قدس سره
لكن المتبادر الى الفهم هو الثانى هذا وانت تعلم ان مجرد تعلق

الظرف

الظرف بالوجود لا يتوجه الاعتراض ما لم يحذف قيد البعدية
اذ ظاهر ان المراد منها ليست الا الزمانية وبعدية الوجود
للعدم بعدية زمانية لا يتصور الا اذا سبقه زمان قارنه
عدمه ففى هذا الكلام ذهول عن لفظ البعد والمراد من خروج
الزمان عن تعريف الحادث ليس بعضا من الزمان اى بعض
كان ضرورة ان كل بعض منه مسبوق ببعض اخر كان عدم
البعض الاولى قارنه ولا الكل اى مجموع الزمان المتصل
ضرورة انه مقارنة عدم جزئه لبعض اخر قارنه مستلزم
لمقارنة عدمه لذلك البعض مثلا الزمان الممتد من الازل
الى اليوم عدمه مقارن للامس فذلك المجموع كان منعدما
فى الامس وايضا حدوث الجزء مستلزم لحدوث الكل بل
المراد جهة الزمان المحفوظة بتعاقب جزئياتها التى هى اجزاء
المجموع الذى من الازل الى الابد اى السرمد ويتوجه على
قوله قدس سره وان كان غيره يلزم ان يكون للزمان زمان
اخر ان اللازم ان يكون لعدم الزمان زمان اخر سواء كان
طرفا لوجودها او لعدمها **قوله** قدس سره الظاهر من عبارة
الحكماء ان الحدوث الذاتى هو مسبوق الوجوب بالعدم **اقول**
هذا حق وما نقله من شرح الملخص مبنى عليه وهو المفهوم من
الهيات الشفاء وقد صرح بعض المحققين من المتأخرين بان

بان ما اشتهر بين المتاخرين في معنى الحدوث الذاتي
من الاحتياج الى الغير ليس هو معنى الحدوث بل من فسر
الحدوث بهذا المعنى فقد فوت معنى الحدوث بالكلية
اذ لا يفهم في العرف من الحدوث الا مسبوقية الوجود بالعدم
بالزمان او بالذات ويمكن توجيه الدليل المنقول بحيث
يندفع عنه ما اورد عليه الامام وذلك بتمهيد مقدمة
هي ان فعلية العدم للعدم ليس عبارة عن تاثير العدم ضرورة
ان التاثير والجعل والفعل وغير ذلك يقتضي الوجود فعلية
العدم عبارة عن تاثير الوجود ففعليه عدم العلة لعدم
يرجع الى ان العلة لم توجد فلم يوجد المعلول فالعدم بالقياس
الى المعلول بحيث اذا خلي الممكن مع طبعه اي بلا تاثير الغير فيه
وجعله وفعله كان صفة له واما الوجود فيحتاج الى
ان يقع هنا تاثير وجعل فالعدم اولى بالقياس الى الممكن لاجل
هذا وكان الممكن احق به من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات
سوى الا على ما يستفاد من كلام الشيخ في نجاة الشارة
في بيان التقدم الذاتي والاقدمية لا بالذات بالقياس الى ما
بالغير بمعنى الاحقية ظاهر بالاعتبار الذي ذكرنا ولا يحتاج
فيه الى الدليل المزيف الذي نقله الشارح وهذا لا يستدعي
ان يكون الذات مقتضية للعدم مستدعية له حتى يصير الممكن

ممتنعا ذاتيا ولا ينافي ما مر من نفي الاولوية الذاتية اذ المراد
منه نفي اولوية احد طرفي الوجود والعدم بالقياس الى ذات
الممكن من دون ملاحظة امر اصلا وههنا اولوية العدم
انما تكون بملاحظة عدم العلة وعدم تاثير وجود العلة
وايضا لو التزم واحد اولوية العدم بالقياس الى ذات الممكن
يلزم انسداد باب اثبات الصانع لكن لم يكن العدم تبا تاثير الغير
وفعله ونظيره ما يقال ان تاثير القدرة في العدم ليس من جهة
انها تفعل العدم الازلي بل من جهة ابقائها العدم بحاله بلا
تصرف وجعل فيه بخلاف تاثيرها في جانب الوجود وفي التفسير
المنقول عن الامام فوت معنى الحدوث كتفسير المصنف له وقد وجهه
بعض المحققين بان مرادهم من مسبوقية الوجود بالعدم سبقا
بالذات مسبوقيته بامكانه الذاتي ولا يخفى ان هذا التوجيه
يفيد مساواة قولهم مسبوقية الوجود بالعدم لقولنا مسبوقية
العدم بالوجود بل الحق ما قررنا وهو الظاهر من الهيات الشفا
حيث قال المعلول في نفسه ان يكون ليسا وله من ان يكون ايسا اي
موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد
ليس بعدية بالذات هذا كلامه ولا يخفى انطباقه على ما حققناه
قدس سره يلزم من هذا ان لا يكون الجبر للعلة التامة الخ اقول

يمكن الجواب بان المراد بقوله ولا يكون ارتفاع الاخر مستلزما
لارتفاعه هو الاستلزام بالنظر الى نوع ذلك التقدم ففى
نوع المتقدم بالعلة يتحقق الاستلزام من الطرفين بخلاف نوع
المتقدم بالطبع بل الاستلزام ههنا بخصوص المادة نظير ذلك
ماقالوا فى تعريف العلة المادية فح يكون المعلول عند وجوده
بالقوة مع ان مادة الفلك لا يمكن ان ينفك عنها الفلك
كصورته والمراد ماذكرنا **قوله** قدس سره واما الذاتى فهو من
مصطلحات المتكلمين فالظاهر انه سهو **قوله قدس سره** قلنا
الامكان ليس بالقياس الى وجود الممكن الحاصل له اى الحاصل
له فى نفس الامر بل الامكان كيفية لنفس حصول الوجود للممكن
وثبوته له وتحقيقه ان الامكان كيفية لنفس النسبة للنسبة الفعلية
المتحققة فى الواقع حتى يلزم تأخره من حصول الوجود له غاية
الامر انه يلزم تقدم نفس الحصول وتحققه فى الذهن على الامكان
لا لعدم تحقق نفس الحصول فى الواقع والمدعى تقدم الامكان
على حصول الوجود له فى الواقع فلا منافاة **قوله** قدس سره و
قد يقال الحدوث هو المسبوق المذكور **اقول** بهذا يندفع ما
اورده عليه بعض المحققين فى حاشية التجريد فى رفع قولا لانا
نقول لا يمكن تفسيره بذلك والا لكان الاح بان قال من ذلك
لم يرد ان هذا اصطلاح اخر فى الحدوث بل المراد ان هذا

مسامحة فى المعنى المصطلح المشهور ونظير ذلك ماقيل فى
توجيه لفظ الموجود فى تفسير الجوهر بان المراد ماهية
اذا وجدت ليدخل الصور العقلية للجواهر فى التعريف
ولم يرد ان هذا اصطلاح فى لفظ الموجود وذلك لان هذا
الكلام ليس سوى ماذكره قدس سره بل هذا الذى نقله هذا المحقق
واعترض عليه وهو قدس سره لم يذهل عنه لكن لما كان فى هذا
التوجيه مخالفة ظاهر اللفظ كما ذكره ههنا لم يتعرض له فى
حاشيته على الشرح القديم للتجريد وهذا المحقق ذهل مما قال
ههنا ولم ينظر اليه حين التاليف قدس سره هذا اذا كان
امرا موجودا **اقول** هذه الحاشية مكتوبة فى اكثر النسخ على
قول الشارح لزم بالضرورة تأخره عن وجود ذلك الشئ
تأخر الصفة عن الموصوف وح لم يكن صوابا لذاته فى هذا الموضع
لم يقل ان الصفة يجب تأخرها عن وجود موصوفها حتى
يتوجه ان ذلك انما يكون فيما اذا كان الصفة موجودا عينيا
لان ثبوتها للموصوف لا يكون فى الذهن بل فى الخارج فلا بد
ان يتأخر عن وجود الموصوف فى الخارج بناء على المقدمة
الفرعية بل قال انه صفة لوجود الحادث اى الوجود الخارجى
على ما هو المصطلح فالوجود الخارجى وقع ههنا نفس الموصوف
لا وجود الموصوف بل الصواب ان يجعل هذه الحاشية متعلقة

متعلقة بقوله قبل ذلك لان الامكان صفة للممكن لاحقة به
متأخرة عن وجوده قال الشارح والدليل على ان الامكان
علة الحاجة الى الموثر اقول لا يخفى على الناظر في الدليل انه انما يدل
على الموصوف بالامكان لابد ان يفتقر الى مرجح موثر يرجح احد
طرفي الوجود والعدم على الاخر بالقياس اليه واما ان علة
الافتقار هل هو هذا الامكان ام غيره فلا يدل الدليل عليه
بل التحقيق انا نستدل بالامكان على الامكان بان نقول مثلا
زيد ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر والاستدلال اما بالعلة
على المعلول او بالعكس او باحد معلولي علة على الاخر ونحن نقول
هذا ليس من قبيل الثاني اذ بالاستدلال بالمعلول لا يعلم خصوص
العلة لما تقرر ان المعلول المعين انما يدل على علة ما ونحن نعلم
الافتقار بعينه من الامكان ولا من قبيل الثالث لان العلم باحد
المعلولين بالقياس الى الاخر انما يكون بعد العلم بان صدوره
عن علة الاخر والا فلا يستلزم ولا يدل ونحن نجد ان العلم
بالافتقار يحصل من العلم بالامكان بدون ضم شيء اخر اصلا فتعين
ان يكون الاستدلال على الافتقار الى المؤثر بالامكان من قبيل
الاول وهو ان يكون هذا الاستدلال بالعلة على المعلول و
هو المطلوب فتأمل هذا ملخص ما حققه قدس سره في حاشية شرح
التجريد قوله قدس سره وان نسلم فنختار حدوثه اذا لاحظ العقل

من حيث الح

من حيث الحمل كان ما ذكره اولا من الجواب لا يحسم مادة الاشكال
اذ لنا ان نقول مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون مسبوقا
بالمسبوقية ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحادث وعلى الاول
تنقل الى مسبوقية المسبوقية وهكذا والحاصل ان كون
العدم والحدوث اصطلاحا مختصا بالوجود الخارجي لا يوثر
في دفع الشبهة اللازم بل يكفي في ذلك ان يقال المسبوقية في جميع
المراتب لا يمكن ان لا يكون مسبوقا بعدم المسبوقية والا لزم
ازليتها وهو يستلزم ازلية موصوفها فيلزم ازلية الحادث
والتسمية لا يؤثر فيه وايضا لا مانع من حمل العدم والحدوث
تجوزا ومسامحة على ما يكون من حيث الذات او من حيث الوجود
الذهني او من حيث الاتصال فلا حاجة الى تغيير التقرير المذكور
ايضا فلا حل لذلك قال وان نسلم فنختار حدوثه وقد اشار في
الحاشية الاخرى حيث قال هذا اذا كان موجودا كما زعموا
والا فلا تسلسل حقيقة الى وجه انه لم يفرد كلام المعترض
هكذا ولم يحمل كلامه بعد هذا التقرير على ما في المحشا بانه
على التقرير وكذا على هذا التقرير بارتكاب المسامحة والتجوز في
الاصطلاح اليس اللازم في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار بل انه لا يتسلسل حقيقة واشار الى سره لا يتسلسل
حقيقة بقوله اذا لاحظ العقل من حيث هو و ذلك لانه انما يلزم

حدوث اخر اذ الاحظ العقل هذا المحمول من حيث هو حتى يصلح
ان يصير موضوعا لقولنا الحدوث حادث وينسب اليه الحادث
وشئ من هذه الملاحظات غير واجب للعقل بل يمتنع صورها
في جميع المراتب فلهذا لا يتحقق التسلسل حقيقة اى لا يتحقق
امور غير متناهية لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا ولهذا
فلا تسلسل اصلا فان قلت هذه المراتب موجودة في المبادي
العالية فيتحقق التسلسل قلت هي موجودة فيها بالوجود الاجمالي
واما التفصيلي فانما يكون من قبيل النفس من حيث انها ذات
قوى جسمانية صرح بذلك بعض اجلة المتاخرين قوله قدس سره
ويمكن توجيهه على سبيل المعارضة والجواب بها انسب فيه انه لا نسبة
للجواب باحدهما دون الاخر قوله قدس سره لانا نقول اما اورده
في ابطال كونه وجوده يدل على امتناع كونه اقول المفروض ان
موصوفه هو الحدوث وح لم يجر الدليل على زيادة حدوثه
عليه اذ لا يمكن ان يقال موصوفه باق والحدوث غير باق
لان الموصوف الذى هو الحدوث قدم انفا انه غير باق وكيف
وبناء الدليل المذكور عليه ثم اعلم ان حدوث الحادث لا يمكن
ان يكون نفسه فان كان الحادث هو الحدوث اما على تقدير ان
يكون الحادث غيره فظاهر واما على تقدير ان يكون عينه
فلما مر ان تلك الصفات ان كانت قائمة بنفسها كان صفات

لنفسها وان كانت قائمة بغيرها كانت صفات لغيرها فحدوث
الصورة النوعية لما كانت قائمة بالصورة لم يكن حادثا بنفسه
بل الصورة حادثة به فلو اتصف حدوثها بالحدوث كان
حادثا بالحدوث اخر لا بنفسه وبما قررنا ظهر فساد قول المص
بل الحق ما ذكره قوله قدس سره فان المراد صحة الوجود من الغير
وذلك يستلزم الامكان الخاص فذكر الملزوم واراد اللازم
فلا غبار اقول فيه خلاف الظاهر من جهة الحذف ومن جهة
التجويز بذكر الملزوم وارادة اللازم والاظهر ان يقال المراد
صحة الوجود والعدم الا انه يذكر الوجود عن العدم وح لا غبار
اصلا قوله قدس سره بل بلا قياله وهو موضوع لامكانه وهو
مادته هذا القدر ظاهر الاثبات واما انه مادة التفصيل
المقرر عندهم فاثباته مشكل اذ لعل ماله العلاقة مع الحادث
غير البدن والهيولى الموضوع كالفاعل مثلا قوله قدس سره
الشاملة للموجودات على سبيل التقابل وكذا فدخل في التعريفين
الاخرين للامور العامة وهو ما لا يختص بقسم من اقسام
الموجود الذى هو الواجب والجوهر والعرض وما يشتمل
بجميع الموجودات واكثرها قال الشارح فاذن الصواب تفسير
العلة اقول وجه كونه صوابا بالقياس الى تعريف المص ان العلية
والمعلولية من الاضافات الحقيقية والعلة والمعلول من الاضافات

المشهورة ولابد فى تعريف المضاف المشهورى من حيث انه
مضاف ان يعرف بحيث يحصل معرفة كل اضافة عارضة له
اذ المتعلق بالذات من تعريف المضاف تعريف الاضافة فيجب
ان يعرف بحيث لا يخرج اضافة ما عن التعريف المستنبط عن
تعريف المضاف للاضافة مثلا ينبغى فى تعريف الاب ان يعرف
بحيث لا يخرج ابوة ما عن تعريف الابوة المستنبط عن تعريف
الاب فظاهر ان للاجزاء عليتين بالقياس الى المعلول
من حيث الذات مع قطع النظر عن وجوده وان كان فى
زمان وجوده ومن حيث الوجود فلابد ان يتناول
تعريف العلة المستنبط منه العلة التى كانت من جهة
الذات وليس كذلك واما ذكره قدس سره فبقى الوجه لو قال الشارح
فالاولى تفسير العلة كالوجه الذى ربما يقال المتبادر من
قولهم ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده ان يحتاج اليه الشئ فى
الوجود فقط فيخرج الاحتياج من جهة الذات ولكان
يحمل كلام من نقل الشارح عنه بقوله على ما قال على هذا
فيندفع عنه ما اورد عليه الشارح فتامل ثم اعلم انه
كما ان للجزء عليتين بالقياس الى كله كان للكل معلوليتين
بالقياس اليه وكما يخرج العلية التى للجزء من جهة الذات كذلك
يخرج المعلولية تضايفها وكما يجب ادخال الاول فى التعريف

المستنبط لها كذلك يجب ادخال الثانية فى تعريفها فتدبر
قوله قدس سره وينافيه بما يحتاج اليه الشئ فى وجوده فيلزم
ان لا يكون على الوجود علة لذلك الشئ حقيقة ويمكن ان
يجاب بان الوجود ليس من قبيل سائر العوارض فان تحصيل
سائر العوارض بالماهية وتحصيل الماهية بالوجود فما
يحتاج اليه سائر الصفات غير الوجود علة حقيقة لتلك
الصفات لا لنفس الماهية وما يحتاج اليه وجود الماهية يحتاج
اليه تلك الماهية حقيقة لا مجازا قوله الشارح وفيه نظر اى فى
الحصر نظر لا يخفى ان منشأ هذا وما اشار اليه بقوله والاولى واحد
غاية الامر ان احدهما ايراد على تعريف العلة التامة والاخر ايراد
على الحصر فى استعمال لفظ الاولى فى الاول والصواب فى الثانى
مجرد تفنن فى العبارة واستعمال الاولى اولى اذ يجوز توسعا
استعمال الجميع بمعنى ما لا يخرج عنه شئ مركبا كان او بسيطا ثم
لا يخفى ان ايراد النظر بعد تغيير العبارة الاولى الى ما هو اولى
لا يخلو عن حزازة قوله قدس سره فنحن نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب
سببا مراده ان العلة ما يتوقف عليه وجود الممكن والمتبادر
من هذه العبارة ما عدا الامكان لكن بقى الكلام فى تقدم
الوجوب على الوجود فيلزم كونه جزأ للعلة التامة ويتحقق
التركيب الا ان يقال بجعل الوجوب نفس المعلول وح يتوجه

النقض بالتأثير والايجاب اللهم الا ان يقال مثل
ما قاله قدس سره بان العلة ما يتوقف عليه تاثير المؤثر فيخرج
التأثير وقيل ذلك يخرج الاحتياج او يقال في الجواب عن
اصل الايراد ان مراد من قال يجوز كون العلة التامة بسيطة
ان لا يكون مركبات الموجود واما الاعتبارية فغير معتبرة
فتدبر **قوله** قدس سره ولا شك في وجود معها بخلاف الحديدة
المعينة وذلك لان تشخص العرض بالموضوع دون العكس
واورد عليه ان هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال لانه لو قيل
نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف وقد تحقق
في هذا الخشب بدون نوع السيف سقط الجواب الا ان لا نسلم
ان نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف بل انه علة
علة صورية لما هو اعم من السيف وهذا الاعم متحقق في
الخشب بل ما هو علة صورية لنوع السيف صنف اخر هذا
النوع وهو القائم بالمادة الحديدة ومراده قدس سره
بالتشخص هو الصنف وهذا هو مراده قدس سره **اقول** هذا الجواب
لا يلايم ما تقرر عندهم ان الفصل القريب مساو للنوع
اذ الصورة هي الفصل باعتبار اخر وقد يجاب عن اصل الايراد
بان بناء الايراد على توهم ان العلة الصورية في السيف
هي الهيئة والشكل المعين ولا ثم ذلك بل ما هي مبدا الاثار

المختصة بالسيف كقطع العنق مثلا وظاهر انه لم يتحقق
عند الخشب **قوله** قدس سره فيتنا ول الاعراض التي هي اجزاء
للحقيقة اشار بلفظ الحقيقة الى ان الكلام في الماهيات
الحقيقية والمادة والصورة انما تعتبران بالقياس اليها
واعلم ان قدس سره قد صرح في حاشية التجريد بان اطلاق
المادة والصورة في غير الاجسام على الاجسام على سبيل
التشبيه وان كان اطلاق العلة المادية والصورية في غيرها على
سبيل الحقيقة وانت تعلم ان ظاهر ما نقله عن شرح الملخص
يدل على ان اطلاق المادة والصورة هناك حقيقة وكذا ما
نقله العلامة عنهم في الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة
يدل على ذلك والامر فيه سهل **قوله** قدس سره لا يكون جزء العرض
حقيقة اي الحقيقة العرضية وهذا اشارة الى ما مر اليه الاشارة
انفا ويحتمل ان يكون المراد ان العرض قد يطلق على ما جزؤه عرض
تجوزا اذ يمكن ان يكون جزاه **قوله** قدس سره واما الغاية فما يترتب
على الاثر **اقول** على هذا يخرج نفس الاثر وقد قال قدس سره في حاشية
المطالع وغاية العلوم الغير الالية حصول نفسها وغاية العلوم
الالية حصول غيرها وظاهر ان الحصولين هنا نفس الاثرين
ثم كون العلة الغائية متأخرة عن المعلول فليس بضروري
اذ الواجب علة غائية لفعله من جهة انه بذاته فاعل ومن جهة

كونه باعتباره علة الفعل وفاعلا لفاعلية الفاعل علة غائية
فالعلة الغائية قد يكون عليتها باعتبار الوجود الخارجي
وظاهر ان هذا الاحتمال لا يجري في غيره تع وههنا كلام
اخر وهو انه قدس سره قد ذكر في مواضع من مصنفاته ان الغاية
اعم من العلة الغائية والمستفاد من كلامه ههنا ان الغاية
مباينة للعلة الغائية فتأمل قال الشارح على انا نقول لا نم
ان عدم المانع عدمي وانما يكون كذلك لو كان المانع امرا وجوديا
وهو ممنوع اقول فيه بحث لانه لو سلم ان المانع قد يكون عدم
امر فلا شك انه قد يكون وجوديا اذ لا شك ان وجود البرد
مانع من الطبخ ووجود الجدار عن الدخول وغير ذلك يكفي
للنقض وايضا هذا انما يكون مفيدا لو ثبت ان عدم العدم وجود
وقد عرفت انه ليس كذلك على انا نقول مدخلية الشيء في شيء قد يكون
من حيث الوجود فقط وقد يكون من حيث الوجود والعدم كالمعد
وقد يكون من حيث العدم فقط وهو المراد بالمانع قوله قدس سره
انه لا شك انه عند انقطاع الحركة يتحقق الوصول فالعلة التامة
للوصول انما يتم عند الانقطاع فان كان الحاصل عند الانقطاع
هو هذا ثبت المطلوب وان كان امرا اخر فان كان عدما ثبت
المطلوب وان كان وجوديا ننقل الكلام الى ما يتم به علية التامة
ولا يترتب الوجودات المجتمعة فينتهي الى عدم له مدخلية في

الوصول

في الوصول وهو المطلوب قوله قدس سره نعم يتجه ان يقال
الموضوع ليس من الشرائط يمكن ان يقال ما ذكره الشارح
يرجع الى هذا بان يكون مراده ان هذه القسمة ان كانت صحيحة
لم يتناول الموضوع قال الشارح واما الجنس والفصل فهما
ليسا من علل الوجود والنوع في الخارج اقول يستفاد من
هذا جواب اخر عن المنقول عن الحواشي حيث قال لا نم انحصار
جزء الماهية في المادة والصورة وذلك بان يقال الجنس
والفصل كان خارجا عن المقسم بقيد الوجود في تعريف
العلة على ما ذكره المص وذلك لان الجنس مثلا لا يصدق عليه
انه مما يحتاج اليه الشيء في وجوده اذ المتبادر من الوجود هو
الخارجي فتدبر قال الشارح اي ولو لم يمكن العلة التامة
مرتفعة عند ارتفاع المعلول الخ الظاهر ان يقول اي لو لم يكن
العلة التامة مرتفعة قبل ارتفاع المعلول وانما لم يقل كذلك
لان ما ذكره لزوم التخلف انما يلزم من عدم ارتفاع العلة التامة
عند ارتفاع المعلول لا من عدم ارتفاع العلة التامة قبل ارتفاع
المعلول قوله ويمكن ان يجعل نقضا بان يقال الخ اقول المعتبر
في النقض الاجمالي في المشهور ان يمنع مقدمة غير معينة و
المنع متوجه على المقدمة والحمل على المعارضة ايضا فيه تكلف
لان المعارضة في مقابلة الدليل لا في مقابلة ما هو بمنزلته

من دعوى الضرورة بل الحق ان يجعل هذا بحثا اخر
او يقال انه داخل في المعارضة على تقدير ان تستدل على
المقدمة فتدبر قوله قدس سره وان لم تكن موجودة يلزم
المطلوب وذلك لانه قد صدق ان وجود الامور الغير
المتناهية باطل وهو المطلوب اذ عدم الجملة ليس بان يكون
الاحاد كلها موجودة والجملة ليست بموجودة اذ لم يتحقق
جزء صوري والجملة مجرد الاحاد لا يقال لعل عدم الجملة
لعدم المعلول الاخير مثلا لا يلزم بطلان التسلسل
لانا نقول المطلوب بطلان هذا التسلسل بل نقول
يلزم بطلان كل سلسلة مفروضة فنقول لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية يلزم بطلانه وكل شئ يلزم من
وجوده عدمه كان محالا قوله قدس سره غاية الحيلة في
صورة توجيه كلام هذا اقول فان قلت يمكن ان يقال
ذلك الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد من تلك الاحاد
والا فيوجد كل واحد من احاد الجملة من غير ايجاد هذا
خلف اذ الكلام في فاعل الجملة واذا كان كذلك فلا يستند
ذلك الواحد الى فرد من السلسلة ضرورة امتناع استناد
امر واحد شخصي الى كل واحد من فاعلين بالفعل ويقال
الواحد المستند الى الخارج لا يكون الفرد الاول ولا

ولا الوسط والا لزم تاثير فاعلين في معلول واحد بالشخص
فلا بد ان يكون هذا الفرد الاخير فينقطع السلسلة قلت
وسيجئ مثله في كلامه قدس سره ويتوجه عليه انه على هذا كان
يلغو اثبات كونه واجبا لوجود اللهم الا ان يقال لعل المراد
انه اذا ثبت الاحتياج الى الخارج فنقول يلزم الانقطاع و
بطلان التسلسل على ما هو المطلوب في هذا الشق مع انه يلزم
المطلوب الاول فكانه قيل هذا مع انه يلزم اثبات الواجب ايضا
قال الشارح ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون المؤثر لو قيل
يجوز ان يكون المؤثر في بعض الاحاد جزء العلة التامة للجملة
اندفع ما اورده قدس سره في الحاشية بقوله فان قلت ويمكن توجيه
ما ذكره بان المراد بما يمتنع انفكاكه عن العلة التامة ما هو جزء
اطلاقا للعام وارادة للخاص قال الشارح لانا نقول في الرابع
لو وجب ذلك لزم احد الامور الثلثة اقول فيه نظر اما اولا
فلانه اما ان يحمل المؤثر في كلام القائل الموجه للاستدلال
على الفاعل على ما هو الظاهر وح لم يصح قوله وعلى الاول يلزم
الامر الاول اذ لم يكن كل واحد من الاحاد فاعلا بالجملة و
ان كان موقوفا عليه لها في الجملة او يحمل على مطلق الموقوف عليه
فح يرد على المستدل انه كيف يمكن ان يقال احاد الجملة ليس موقوفا
عليه في الجملة والحاصل انه لا يمكن الحمل على الثاني مع انه خلاف الظاهر

الوسط

من لفظ المؤثر فلابد للحمل على الاول فلم يصح ما ذكره من
لزوم الامر الاول واما ثانيا فلما قيل لم يندفع لزوم احد
الامرين وذلك لان العلة التامة للجزء لا شك انها مما يتوقف
عليه الجملة والمفروض ان كل ما يتوقف عليه الجملة يتوقف كل واحد
عليه من احاد الجملة ففي صورة كون اجزاء الجملة مترتبة في الوجود
بحسب الزمان كما يريد نقول العلة التامة للجزء الاخير لما توقف
عليه الجزء الاول فلا يخ اما ان يتحقق عند الجزء الاول فيلزم
تخلف الجزء الاخير عن علته التامة او يتحقق بعده وعند الجزء الاخير
فيلزم تقدم الموقوف وهو الجزء الاول على الموقوف عليه هذا
اذا حمل قوله سواء كان سببا تاما ما له او لم يكن على ان المراد
ذلك الاعم لكن تحققه في ضمن الشق الثاني وان حمل على ما هو الظاهر
فيتوجه انه لم يندفع السؤال بالترديد **قال** الشارح لم يلزم
من كون السبب التام للمجموع مؤثرا في شيء من احاده لا يخفى ما في
هذه العبارة بل الاولى ان يقول مؤثرا في كل واحد من احاده
لكن غرضه هو انه يلزم ان يكون السبب التام للمجموع متوقفا على كل
واحد من الاحاد فلو كان مؤثرا في شيء من الاحاد يلزم توقف
الشيء على نفسه واذا بطل كونه مؤثرا في شيء من احاده بطل كونه مؤثرا
في كل واحد منها واراد بالمؤثر في هذا المقام ما له مدخل
في الجملة لا المعنى المشهور وهو ما يختص بالعلة الفاعلية لكن

يتوجه ان انكار تاثير المؤثر التام في المجموع في شيء
من احاده مكابرة وايضا التمسك بهذه المقدمة هو
مدار الجواب بل الاصوب ان يقال بدل شيء من احاده كل
واحد من احاده **قوله** قدس سره لانا نقول الفاعل موقوف
عليه فلو صح ذلك الخ لا يخفى ما فيه والظاهر ان قوله وتأمل
اشارة اليه **قوله** قدس سره لو قيل الخارج عن الجملة لا يجوز
الخ **اقول** فيه بحث اذ للخصم ان يقول لا يجوز ان يكون الخارج واجبا
اما اولا فلمثل ما قال في الممكن انه لو كان المؤثر واجبا لكان
داخلا في السلسلة غاية الامر ان يكون منتهى السلسلة وما
اورده بقوله فان قيل يتوجه ههنا وجوابه ما ذكره في جوابه
واما ثانيا فلما سيحققه قدس سره بقوله وقد يقرر هذا المقام
بوجه اخر ويقال لكن ما لا يخفى ثم ما ذكره من الترديد انه اذا ارتبط
بالخارج الجملة فلا يخ ان يرتبط به كل واحد اذ لا يتحقق ههنا
جزء صوري يتوجه عليه ان ما ذكره في كل من الشقين يرد في
الشق الاخر فيخصص كل شق بحده ولا يخ عن تحكم وذلك
لانه على تقدير ان يرتبط الخارج بكل واحد كان داخلا في الجملة
وكذا على تقدير ان يتعلق بفرد واحد يلزم التوارد هذا مبني
على ما نقول ان الكلام في العلل المستقلة حتى يكون التوارد
محذورا **قوله** قدس سره وهو ان يقال لا نسلم الخروج عما نحن فيه

الظاهر ان هذا وان كان منعا صورة لكنه دعوى فى الحقيقة
ولا نسلم بمعنى غير مقبول وما ذكره فى مقام السند دليل
فى الحقيقة مع عدم مقبوليته فتدبر **قوله** قدس سره وقد تقرر
هذا المقام بوجه اخر ويقال **اقول** اذا ثبت الاحتياج الى الامر
الخارج يلزم انقطاع الجملة سواء كان ذلك الخارج واجبا
او ممكنا بعين ما ذكره فح نقول يلغو اثبات كون الخارج واجب
الوجود اللهم الا ان يقال كما اشرنا اليه المراد انه حين افتقار
الجملة الى الامر الخارج نقول يلزم الانقطاع وبطلان
التسلسل مع انه يلزم المطلوب الاول ايضا وهو اثبات
الواجب **قوله** قدس سره فى بعض النسخ ان اراد ما هو فى مقابلة
النظرى الخ لم يحمل الكلام على ان العلم ضرورى بمعنى البديهى
وما ذكره بقوله فان العلة التامة دليل على كونه بديهيا
ولا ينافى بداهته لان الدليل لم ينطبق على كونه بديهيا **قوله**
قدس سره والاول ههنا يندفع لان الوجود الخ **اقول** يمكن ان
يقال الفاعل المستقل فى جملة الممكنات الصرفة هو ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية والمرجح اشتماله على فواعل
جميع الاحاد لان فاعل كل واحد ما فوق ذلك الواحد الى غير
النهاية ودفع الثانى ههنا ظاهر اذ يمكن ان يقال فيه ايضا
المراد الفاعل المستقل لا جميع ما يتوقف عليه المعلول **قوله**

قدس سره لانا نقول ان عتبر مع الواجب كل واحد **اقول** فيه نظر
لانا اعتبرنا مع الواجب كل واحد لكن لا على وجه الجزئية
بان يعتبر مركب من الواجب وتلك الاحاد بل ح اعتبرنا الواجب
مقارنا لها والحاصل انه قد يطلق العلة التامة ويراد جميع
ما يتوقف عليه المعلول او ما لا يخرج عنه شئ يتوقف عليه
المعلول ليدخل العلة التامة البسيطة على ما مر وقد يطلق
ويراد بها الفاعل المقارن للشرائط والعلامة صرح بان
المراد ههنا هو المعنى الثانى وح فخروج بعض الموقوف عليه
غير محذور فان قلت لنا ان نقول لا بد لتلك الجملة من علة تامة
بالمعنى الاول وهو جميع ما يتوقف الجملة فالترديد فيها انها
هل هى داخلة فيها ام لا الى اخر الكلام قلت نختار انها عين
الجملة كما فى المركب من الواجب والمعلول الاول اذ لا شك ان علته
التامة بهذا المعنى نفسه ولو سلم فهذا ليس ما ذكره قدس سره وحمل
كلامه عليه بعيد غاية البعد بل الظاهر انه فهم ان مراد العلامة
من تفسير العلة التامة بالفاعل بشرائطه تفسير العلة التامة بالمعنى
المشهور وهو الاول لهذا ولا يخفى ما فيه والحق ان تفسير العلة
التامة انما يقتضى توقف المعلول على كل واحد من اجزائها
لا توقف المعلول على نفسها واما اطلاق العلة عليها فباصطلاح
فباصطلاح اخر على ما قيل قال الشارح اذ الشرط لا يكون

داخلا في المشروط لقائل ان يقول لم يقل العلامة انها شرائط
للمعلول بل نسبها الى الفاعل ولعل المراد انها شرائط لتأثير
الفاعل وظاهر انها خارجة عن الفاعل وعن تأثيره والجواب
ان ليس الكلام في عبارة العلامة بل هذا المعنى للعلة التامة
قد يكون في كلام القوم على وجه يشعر بنسبة تلك الشرائط
الى المعلول كيف والشرط على ما مر تفسيره شرط للمعلول
كالفاعل والصورة والمادة والغاية واضافة الى الفاعل
بادنى ملابسة على انا نقول اجزاء المعلول كالمادة والصورة
نفس اثر فاعل الجملة ولا يصدق عليهما انهما من شرائط تأثير
فاعل الجملة قال الشارح ولا وجه لايراده على وجه السند
والا لكان اعادة للمنع الاول اقول يمكن ان يكون سند المنع الضروري
وذلك كيف يدعى الضرورة فيها مع ان نقيضها واقع كالمثال
المذكور الاول لا يقال قد استدل على تلك المقدمة بقوله
فان العلة التامة للشيء يجب تقدمها عليه بالوجود لانا نقول
قدمر الاشارة الى ان هذا لا يصلح دليلا على كونها ضرورية
بل لو كان دليلا على نفس المقدمة وصحتها على ان منع المقدمة
المستدل عليها راجع الى منع مقدمات دليله والمنع ههنا
متوجه على دعوى تقدم العلة التامة على معلولها بل على
دعوى مغايرتها له وقد استوفينا الكلام ههنا في تعليقاتنا

على الرسالة المشهورة في اثبات الواجب لبعض اجلة المتأخرين
روح الله تعالى روحه قال الشارح لانا نقول لا نسلم ان يجب
الخ اقول لا يخفى على الناظر العارف باساليب الكلام ان
المراد بلفظ المجموع فيما اراد بلفظ المجموع في قوله لا نسلم
ان هذا المجموع وهو المراد من لفظ المجموع في المتن فكان
المراد منه مجموع المركب من الواجب والممكن وح يتوجه ان هذا
المجموع فرض انه ليس موجودا فكيف يردد في علة وجوده ويمكن
ان يتكلف ويقال اراد به غير الموجود الاول وهو المجموع الممكنات
المترتبة الذي كان الكلام في علته وكان المراد انه وان اندفع
لكن اعتراض اخر وهو ان يقال لا يخلو اما ان يجب دخول كل واحد
من اجزاء المعلول المركب في علته التامة ام لا يجب فعلى الثالث
يجوز ان يكون علة بعض احاده اذ ح لا يلزم توقف الشيء على
نفسه وعلى الاول كيف يجوز ان يكون العلة واجب الوجود على
ما هو رأيكم والاظهر ان يقال المراد بالمجموع هو المجموع الاول
وغرض المص ان هذا المجموع وهو مادة النقض وان كان
غير متحقق بزعمه حاشاه عن ذلك لكنه متحقق عندك فنقول
ح هل يجب دخول كل واحد من اجزاء المعلول في علته التامة
ام لا وعلى الثاني نقول يجوز في جملة الممكنات الصرفة ان يكون
علته التامة جزؤها كالجملة المركبة من الواجب والممكن عندك

وعلى الاول نقول كيف نقول علتها التامة واجب الوجود
مع انه لا يتصور كون شئ من احاد الجملة جزئه ويمكن تطبيق
عليه عبارة الشرح عليه بذلك بان يقال المراد من قوله لا نسلم
ان هذا المجموع اذا لم يكن موجودا في الواقع لكن كان موجودا
بزعم المستدل وتركب خلاف الظاهر في رجع ضمير علة
التامة في الموضعين وفيه تكلف ويمكن ان يقرر السؤال هكذا
اما ان يتحقق هذا المجموع فيبقى النقض ام لا فيبطل دعواك
قوله قدس سره فنقول اذا اعتبرنا العلل الفاعلية الخ فيه نظر لانه
ان اريد بالفاعل المستجمع الفاعل الجامع المقارن لسائر ما
يتوقف عليه التاثير او لسائر ما يتوقف عليه المعلول على ما هو
الظاهر من لفظ الفاعل المستجمع فيرد عليه انا نختار كون الجملة
الاولى جزأ للثانية ونمنع استحالة توقف المعلول على الامر
الخارج على الفاعل المستجمع اذ يجوز ان يكون الخارج عن الفاعل
داخلا في الامور الاعتبارية معه قوله لا يتوقف المعلول على
امر خارج عن العلة التامة قلنا انما نمنع توقف المعلول
على الامر الخارج عن العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه
المجموع لا العلة التامة بمعنى الفاعل المستجمع وان اريد به الفاعل
مع تلك الامور اي المجموع المركب من الفاعل وغيره فان اريد
التركيب مع سائر ما يتوقف عليه المعلول كما هو الظاهر من

من لفظ العلة التامة فنختار كونه عين الجملة الثانية ونمنع
استحالة كون الشئ علة تامة لنفسه كالمركب من الواجب والمعلول
الاول مثلا على ما مر وقد عدل قدس سره عن التقرير المشهور الى
التقدير لاجل ورود هذا المنع وتجويز كون الشئ علة تامة
لنفسه فكيف يتمسك في تقريره المرضي بهذه المقدمة وان اريد الفاعل
الجامع لجميع ما يتوقف المعلول من الشرائط دون اجزاء المعلول
وذلك لانها في الحقيقة ادات لا شرائط للتاثير فنختار كون الجملة
الاولى جزأ للثانية ونمنع استحالة توقف المعلول على الخارج
عنه اذا كان داخلا في الاجزاء قوله قدس سره واما ثانيا فلان
اي بعض يفرض الخ اقول وفيه نظر لان علة العلة علة بعيدة
للمعلول لا يصل اثره الى المعلول بل المؤثر فيه هو القريبة و
لو سلم فالكلام في العلة المستقلة او التامة فظاهر ان
ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية لما اشتمل على جميع العلل
اجزاء العلة اولى بالعلية ولو صح ما ذكره لزم ان يكون العلة
البعيدة اولى بالعلية من القريبة هذا خلف قوله قدس سره وهذا
نقض من عليته لنفسه لا يخفى للناظر ان هذا يقتضي ان يراد بالعلة
التامة المجموع لا الفاعل المستقل وانت تعلم بما قررنا تعدد
على اقامة النظر على مواضعه مما بقي قال المص فالثانية انما
تنطبق على الاولى اقول اراد بالانطباق ان يكون بازاء كل

كل واحد من كل واحد منهما واحد من الاخرى فظاهر انه لا
يتحقق بدون التساوى ولهذا قال كان الناقص كالزائد وكذا
اراد بالتطبيق فى العبارة الثالثة هذا المعنى ولهذا قال الشارح
فبناء على الاول يلزم الاول وقال بعد ذلك لانا نعلم ذلك
بالضرورة اذا انطباق المقدارين المتجانسين لا يكون الا بسبب التساوى
واما فى العبارة الثانية حيث قال فاما ان يستطرف فاراد به
مقابلة كل واحد من كل احديهما بواحد من الاخرى والحاصل
من الانطباق قد يكون تاما من احدهما فقط وقد يكون تاما من
كل واحد منهما والمراد من الاولى والثانية المعنى الثانية وفى الثالثة
ما يتناول الاول والثانى قوله قدس سره لان عدم الانطباق بين
فردين مندرجين تحت نوع اقول وظهر من تقييد الانطباق
بكونه تحت نوع جواب اشكال ربما يورد يقال اذا فرضنا حركتين
فى زمان واحد احديهما قطعت فرسخا والاخرى نصف فرسخ
فمن قضية الانطباق يلزم مساواة الفرسخ لنصفه وكذا فى
صورة مساواة المسافة ومخالفة الزمان بل نقول اذا لم يكن
الاندراج تحت نوع واحد لم يتحقق الانطباق حقيقة وسيصرح
به قدس سره فى تحقيق كلام الشارح حيث قال لانا لا الانطباق
لا يتصور الا فى المجانسين قوله قدس سره فيلزم تناهى اجزاء الزمان
مع انهما من الحوادث نقول تقريره برهان التطبيق على وجهين

احدهما ان يكون ههنا احاد واجزاء تكون متناهية
فى العدد فيحصل احاد غير متناهية مترتبة يجعل كل واحد
من احادها بازاء كل واحد من احاد الاخرى على ما قرر ههنا
وثانيهما ان يكون ههنا كم متصل كان متناه من جهة المقدار
اى غير منته الى حد من سطح او خط او نقطة وجعل منطبقا على
كم اخر مثله ولا يحتاج فيه الى اعتبار تجزئة وهذا هو المعتبر
فى اثبات تناهى الابعاد وظاهر ان الزمان كم متصل فاجراؤه
فيه ينبغى ان يكون بالتقرير الثانى ولما كان المذكور فى الكتاب
هو التقرير الاول فالنقض بالزمان بالتقرير الاول الصق
فلهذا قال قدس سره فيلزم تناهى اجزاء الزمان ولم يقل تناهى
الزمان والمقصود ان تقرير الدليل فى اثبات تناهى الزمان
بالتقرير الثانى وكان النقض بخلاصة الدليل اذ التقرير الاول
وفيه محل نظر وذلك لان لقائل ان يقول تجزئة الزمان الى غير النهاية
فى الخارج باطل فى الذهن على سبيل التفصيل ايضا وعلى
سبيل الاجمال لا يكون فى اجراء البرهان بهذا التقرير اذ فى
هذا التقرير لا بد من الامتياز بين الاجزاء حتى يكون هناك
اول وثان وثالث وفى الاجمال لا يتحقق الامتياز فلا يجرى
هذا التقرير فيه وايضا فى توجيه قدس سره يلزم تناهى بعض
الحوادث التى هى اجزاء الزمان والظاهر من كلام الشارح

ان المراد لزوم تناهي جميع سلاسل الحوادث بل الاصوب
ههنا الخ نعم ويقرر بان كل سلسلة من الحوادث لما كانت
متعاقبة كان وجود كل منها في زمان خاص ليصح استناد الحوادث
الى القديم على ما مر فمن تناهي اجزاء الزمان بل تناهي نفس الزمان
يلزم تناهيها **قوله** قدس سره وقد يجاب بان القايل هو المؤمن الكم وجود
وتوضيحه ان اجزاء الزمان تقتضي وجود الزمان اما خارجيا
او ذهنيا خياليا والزمان المنقسم غير منقسم والموجود منه
في الخيال لا يكون الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي
الابعاد ينفي وجود البعد ايضا المتناهي في الخيال ايضا على ما
يشهد به الرجوع الى البرهان وقد صرح به ايضا نعم يمكن
تعقله لكن لا يكفي هذا الوجود في اجزاء الزمان لان اللاتناهي
من عوارض الوجود الخارجي والخيالي للابعاد دون التعقل
يظهر هذا بالرجوع الى الوجدان الصحيح وصرح به في كتب القوم
ولا يبعد ان يكون قوله تأمل اشارة الى منع التقرير لان وجود
الزمان الغير المتناهي خارجا وخيالا لا محال فيمكن مع صحة وصفه
بالانطباق وح يلزم التناهي على هذا التقرير وقد يقال لو
وجد الزمان الغير المتناهي لاتصف بصحة الانطباق فح يلزم
التناهي على تقرير اللاتناهي فاللاتناهي باطل ويمكن ان يكون
تأمل اشارة الى هذه الدقيقة **قال** الشارح اي غير القريبة

لينحصر التقسيم **اقول** لو قيل لو تسلسلت العلل فان كان
بين هذا المعلول وبين واحد من علله ما لا يتحقق العلة
كالعلة الاولى ويتحقق العلل المتناهية يلزم تناهي الجملة
سلم من المناقشتين المذكورتين في الشرح والحاشية **قال**
المص واما العبارة الثانية فلانه لا يخفى جريان مثل هذا
المنع في العبارات الثلث **واقول** في الجواب ليس مقصود المستدل
من توهم الانطباق ومن فرض الانطباق وانا نفرض وقوع
الانطباق ثم نقول يلزم منه الانطباق المحال وكذا توهمه
بالتفصيل والاجمال غير كاف على ما عرفت بل فرض الانطباق
توهمه وليظهر الانطباق فالمستدل لم يبين دليله على ما قرره
الانطباق ووقوع توهمه بالتفصيل حتى يقال انه محال بل فرضه
وتوهمه في الجملة والفرض جائز بل واقع وان كان المفروض محالا
فليتامل فانه دقيق **قوله** قدس سره ولا تغفل عن النظر بين الكلامين
يعني ما ذكره الشارح في الظاهر منع المتصلة وفي الحقيقة
يرجع الى منع المنفصلة وانت لا تغفل من التطبيق بينهما **قوله**
قدس سره وان منع وقوع احدهما الخ **اقول** تطبيق ما في الشرح على هذا
في غاية السهو وذلك بان يحمل قوله لو كان التقدير واقعا على
انه لو كان التقدير غير صحيح بل يجوز ان يكون محالا فلا يترتب
عليه شيء منهما اصلا لا يقال كل واحد من الامرين وان لم يكن

ملازما بخصوصه لكن القدر المشترك بينهما لازم لامحالة
لانا نقول وقوع احد النقيضين امر صادق يتحقق فى نفس
الامر وكان متحققا على كل تقدير واقع لان الامور المتحققة
ح يصدق كل واحد منها على تقدير الاخر لكن على سبيل الاتفاق
اذ لا علاقة ههنا كيف ولو كان كذلك يلزم صدق اللزومية
بين كل قضية ضرورية الصدق وبين كل قضية اخرى صادقة
او كاذبة قال الشارح والاتفاقية لا يلزم من استثناء نقيض
تاليها شئ بل الاتفاقية لا تنتج مطلقا ووجه ما ذكره الشارح
ان صدق الاتفاقية مطلقا يقتضى صدق تاليها فالمقدم لا استثنائية
كانت منافية للشرطية فاين الانتاج قال الشارح واعلم انه
لا حاجة لذلك الى ايراد برهان اقول قد عرفت ان المنع الاول
الذى اورد على العبارة الثانية يرد على العبارة الثالثة وتقريره
ههنا ان يمنع ويقال التطبيق لما كان محالا وكذا قابليته لجاز
ان يستلزم محالا اخر وهو عدم الانقطاع لان الانقطاع
لما كان لازما له كان عدمه متحققا على هذا التقدير وخلاصته
ان المحالات قد تتخلف عنها لوازمها بل يترتب عليها نقايضها
وايضا ما اورده فى العبارة الاولى يرد ههنا وذلك بان يقال
عدم قابلية التطبيق لعجز الوهم لعدم تناهيها لا لاتصاف احديهما
بالزيادة والاخرى بالنقصان حتى يلزم الانقطاع ويمكن

توجيه كلام

توجيه كلام المص بايهما كان فتامل قوله قدس سره من الجهة
التى تناهيها فيها فان قيل يحتمل ان يجعل كل واحد من الجملتين
بازاء كل من الاخر كل لنظيره لكونهما مترتبتى الاجزاء طبعا
كان رجوعا الى العبارة الاولى قوله قدس سره بل الحق ان وقوع
المجموع بينه وبين علة من علله غير متصور ويمكن توجيهه
بوجهين احدهما ان وقوع شئ بين طرفين يقتضى خروجهما
عنه ووقوع الكل بين جزئيه غير متصور وح كان المناقشة
مندفعة بالعناية وذلك اما بان يراد بالكل ما عدا الطرفين
او ان يراد بالبينونة بين طرفيه ان يكون لها مبدأ ومنتهى
لكن ينبغى التعرض للمعلول الذى هو المبدأ ايضا وثانيهما
ان يكون تأييدا لكلام المتن وذلك بان يقال وقوع الكل
بين المعلول الصرف وعلة من علله يقتضى ان يكون ذلك
العلة طرفا وغير طرف اما الاول فظاهر واما الثانى فلما
فرضنا ان كل علة واقعة فى سلسلة كانت واقعة فى الوسط
لعدم تناهيها قوله قدس سره والا فالتقرير الذى الخ اقول فيه
تامل بل الظاهر ان المستدل خلط بين حكم المتناهى وحكم
غير المتناهى فحكم غير المتناهى بمثل ما كان حكما على المتناهى على
ما يظهر بالتامل قال الشارح كما انك اذا قلت ما بين كل واحد
واحد دون الذراع هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون

المراد ان يكون ما بين كل واحد واحد ما في الجملة دون
الذراع وح كان المراد بالاحاد على الترتيب لاحاد التي
ليس بينهما واسطة وما ذكره قدس سره في الحاشية حيث قال
يحتمل ان يكون هذا الواحد واحدا من وسط المقدار لا يوافقه
وثانيهما ان يعين واحد وينسب اليه كل واحد بان بينه وبينه
اقل من ذراع وهذا هو الموافق للحاشية وانما لم يحمل قوله قدس سره
كلام الشارح على الاول مع كونه اظهر لامرين احدهما ان
استلزام كون ما بين كل واحد واحد ما اقل من الذراع كون
الكل اقل من الذراع لا يصلح ان يدعيه احد من ارباب التمييز حتى
ينفع ويقال ان الشيخ ما اراد ذلك وثانيهما ان هذا لا يوافق
ولا يلايم ما نحن فيه لان ما نحن فيه ان يعين واحد هو المبداء
وينسب الى كل واحد من احاد الجملة فالوجه ما ذكرنا ثانيا وفهمه
قدس سره وح نقول صورة كون الكل اقل من الذراع ظاهر بان
يفرض الكل من الذراع وكون الكل مساويا ظاهر ايضا من التصوير
الذي بينه قدس سره واما كونه اكثر من الذراع فكما اذا فرض الكل
ذراعا وربع ذراع وفرض الواحد المعين على منتهى ثلثة ارباع
ذراع وعلى هذا التوجيه كان الاحاد على ترتيب اجزاء الحداثية
من الجملة والاحاد لا على ترتيب الاجزاء المشتملة على الاحاد
وهي التي عبر عنها بقوله اشتملت على اجزائها فتدبر قال الشارح

لعدم انتظام برهان التطبيق في صورة عدم الترتب طبعا
ووضعا ظاهر اذ لا يتحقق ههنا اول وثان وثالث اما في
الخارج فظاهر واما في الذهن فلانه اما ان يكون الامتياز بين
اعدادها بان يخص بعضها بالاولوية بعضها بالثانوية بحسب
الوجود الذهني على سبيل الاجمال فنقول لا امتياز للعلم الاجمالي
بل تحصل الجميع بصورة اجمالية فلا امتياز بينهما واما بحسب
الوجود الذهني بالتفصيل فلان الذهن لا يقدر على ملاحظة
الامور الغير المتناهية بالتفصيل بان يوجد في الذهن صور
غير متناهية متمايزة وهو ظاهر واما في صورة عدم الاجتماع
فلان التطبيق لا يكون في الخارج ضرورة بل الحق ان النسب و
الاضافات من الامور الاعتبارية ولا في الذهن من حيث الوجود
الاجمالي ولا من حيث الوجود التفصيلي بعين ما مر في عدم الترتب
فان قلت يكفي الوجود الخارجي بمعنى التعاقب اذ لا شك ان كل واحد
من تلك الاحاد موجود في زمان مخصوص به فالمجموع موجود في
مجموع ذلك غاية الامر ان التطبيق لا يقع دفعة بل تدريجا قلت
اتصاف كل واحد من الاحاد بالاولوية والثانوية والثالثية و
غير ذلك لما كانت تلك الاوصاف اضافات ونسبا مقتضى اجتماع
تلك الاحاد في الوجود فلا بد ان يكون ذلك الوجود غير الوجود
الخارجي لعرض عدم اجتماعها فيه فتعين ان يكون في الذهن فان كان

وجود اذهنيا اجماليا فلا يتحقق الامتياز الضروري لصحة
اجراء برهان التطبيق وان كان وجودا ذهنيا تفصيليا فيمتنع
ان يلاحظ الذهن تلك الاحاد مفصلا دفعة او في زمان
متناه بداهة واما ملاحظتها مفصلا في زمان متناه متعاقبة
فمحال على تقدير حدوث النفس بل على تقدير حدوث الا انها ايضا
وذلك مما لا نزاع فيه وان النفس باقية ابدية فلا يفيد ذلك لان ما
حصل من العلوم والصور في كل زمان لا يكون الا متناهيا هذا
كله مع انك قد علمت انه لا بد من وجودها مجتمعة ليصح اتصافها بالنسب
التي بينها لان النسب تقتضي وجود اطرافها حين تحققها ولا يكفي فيها
التعاقب بين اطرافها في الوجود ولهذا التزموا ان اتصاف الزمان
بالقبلية والبعدية الزمانية انما هو بحسب وجودها في الذهن حتى
يكون مجتمعة ولا يكون في الخارج ولو فرض انها موجودة فيه واما
اذا كانت الاحاد مجتمعة الوجود في الخارج مترتبة فيه فالعقل
اذا طبق احدى الجملتين على الاخرى بان جعل كل واحد من احديهما
بازاء واحد من الاخرى كلا لنظيره فيكفي فيه ملاحظتها اجمالا
لان الامتياز بينهما حاصل في الخارج فيكفي الحكم الاجمالي على
احادها بالمقابلة والمطابقة ولما كانت مجتمعة في الوجود الخارجي
فيصح اتصافها بتلك الاضافات والنسب بحسب ذلك الوجود فتأمل جدا
هذا غاية تحقيق المقام والتكلان على التوفيق وقد عرفت ان

ايضا

ان فيضان الحادث من القديم لا يتصور الا بالقول بترتب
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية فكل دليل ينفي هذا الترتب
كان مغالطة ينبغي حله فتأمل قوله قدس سره واما انه هل يجوز
ان يكون له علتان مستقلتان بحيث يمتنع اجتماعهما اقول
لا حاجة فيه الى امتناع الاجتماع وذلك بان يقال يجوز ان يكون
هناك علتان يوجد المعلول بكل واحد منهما عند الانفراد فكل
واحد علة مستقلة كافية في وجود المعلول وكانت بحيث يجب
بها المعلول وحدها لكن عند الاجتماع يستند المعلول الى
مجموعهما معا كما في اعدام اجزاء المركب على ما ذكره قدس سره في هذا
الكتاب ان عند عدم الاجزاء كان عدم المركب مستندا الى مجموع
تلك الاجزاء الا ان يقال ح لا يجتمع العلل المستقلة من حيث
انه مستقلة اذ المعلول لا يحتاج الى كل واحد منهما بل الى
المجموع فالعلة في الحقيقة بل لا يبعد ان يقال النزاع في توارد
العلل المستقلة على معلول شخصي لفظي لان من قال بجوازه قال
بانه يجوز ان يكون في معلول واحد شخصي امران يصلح كل منهما ان يستند
اليه المعلول وحده اذا انفرد وفي صورة الاجتماع يستند الى
مجموعهما ومن قال بعدم جوازه قال بانه لا يجوز اجتماع العلتين
المستقلتين من حيث هي علتان مستقلتان بان يستند المعلول
حين الاجتماع الى كل واحد منهما منفردا واستحالته ظاهر لانه

فی قوة تحصیل الحاصل واعلم ان القوم صرحوا بامتناع
توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد سواء ممتنع
الاجتماع او کانت متحققة او متعاقبة بیانه انهم عرفوا
العلة بالمعنی الاعم مما یتوقف علیه الشئ وعرفوا التوقف
تارة بالمعنی المصحح للفاء وتارة بمعنی لولاه لامتنع المعلول
وظاهر ان تفسیر التوقف بالمعنی الثانی وهو المشهور کان
ثبوت الدعوی ظاهرا بالدلیل الاول واما صورة الاجتماع
فجریان الدلیل فیه ظاهر واما صورتی التبادل والتعاقب
فلان العلة حقیقة لایکون الا القدر المشترک بینهما ولا
تعدد فی القدر المشترک انما التعدد فی افراد ملکن هذا ای
التزام کون العلة هو القدر المشترک صحیح فی الشرط مثلا
ولا یصح فی الفاعل فی الواحد بالتشخص لایکون الا واحدا بالتشخص
اذ العقل ینقبض عن ان یکون مرتبة المعلول فوق مرتبة
الفاعل فی التحصیل کما ینقبض عن ان یکون مرتبة المعلول فوق
مرتبة فاعله فی التحقق ولهذا لا یجوز ان یکون فاعل الموجود
الخارجی معدوما خارجیا بخلاف سائر العلل وذلک
لمزیة الفاعل علی سائر العلل لانه المؤثر والمفید بخلاف
سائرها لانها شرائط والات للفاعل حتی یکون فاعلا
بالفعل فاذا کان هناک شیئان یصلح کل منهما ان یصیر شرطا

للتاثیر امکن التزام ان الشرط حقیقة هو القدر
المشترک کما قالوا فی الصورة الجسمیة بالقیاس الی
الهیولی فالعلة ماهیة الصورة واذا کان شیئان یصلح کل
منهما ان یکون فاعلا مفیدا لوجود المعلول یلزم ان یکون
التشخص الحاصل بتأثیر هذا غیر التشخص الحاصل بتأثیر
ذلک واما العلة المادیة والصوریة فالتعدد فیهما مع وحدة
المعلول غیر متصور وحکم العلة الغائیة حکم الشرط
وینبغی ان یعلم ان المعلول فی الحقیقة لایستند الا الی ما امتنع
وجوده بدونه والمعنی المصحح للفاء انما یکون حقیقة بین
الشئ وبین ما لا یمکن تحقق الشئ بدونه فالتفسیران
متساویان متلازمان واعلم ایضا ان التعدد فی کل علة
مستلزم للتعدد فی العلل المستقلة مثلا اذا کان التعدد
فی الشرط یتعدد العلة المستقلة لان بانضمام کل شرط
الی البواقی یحصل علة مستقلة لکن التعدد ان کان فی نفس
ما هو علة غیر متصور علی ما عرفت واما اذا کان التعدد فیما
صدق علیه فیجوز فی غیر الفاعل والمادة والصورة هکذا
ینبغی ان یفهم هذا الموضع قال الشارح وذلک لان افتقاره
الی هذه لوجود بهذه بعینها واستغنائه عنها لوجوبه بالاخری
اقول فیه بحث لان الافتقار والاستغناء متقابلان

لا يمكن اجتماعهما في محل واحد ذاتا واعتبارا وتعدد الحيثيات
التعليلية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين اذ لا يمكن
اجتماع السواد والبياض والوجود والعدم مثلا بجهات
متعددة وقد مر اليه الاشارة في بحث الاولوية الذهنية
في كلامه قدس سره وظاهر ان وجوبه بالاخرى كان علة للاستغناء
من هذه وليس قيدا في محل الاستغناء حتى يكون الاستغناء
عارضا لذات المعلول مع وصف وجوبه بالاخرى وهو ظاهر
قوله قدس سره وان كان مستقلا اذ العلة التامة جميع ما يتوقف
عليه يعني سلم كل علة مستقلة واما العلة التامة فلما كانت عبارة
عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في الجملة ولا يكون ذلك الا مجموعهما
فكل منهما مع كونه علة مستقلة كانت بعضا من العلة التامة
ولا تعدد في العلة التامة ومرادنا هو ان التعدد في العلة
التامة لا يجوز ولا ندعي امتناع التعدد في العلة المستقلة
اقول لكن الظاهر من العلة المستقلة هو الفاعل المستقل
لان العلة التامة وفي تحرير الدعوى قال المعلول الشخصي
لا يجتمع عليه علتان مستقلتان والدليل الاول ناهض والثاني
كان معطوفا عليه دليلا على ما اقيم الاول عليه بل التعدد في
العلة التامة لا يحتاج الى دليل بل الحق في الجواب ان يقال
مدخلية كل منهما ان لم يكن على سبيل الاستقلال فلا تعدد

في العلة المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال
فكان ظاهر البطلان لانه في قوة تحصيل الحاصل قوله
قدس سره وان منع ان الفاعل بشرائطه يجب به المعلول وتوجيهه
ان يقال من قال بتعدد العلتين المستقلتين يقول عند الانفراد
يستند المعلول الى ما يوجد معه وعند الاجتماع الى المجموع
لا الى كل واحد بالاستقلال فلا يصدق ان المعلول يجب
لكل منهما بل يجب بهما معا واجاب بانا نقول مرادنا بالعلة المستقلة
ما وجب به وحده المعلول اي ذاتا الا لمشاركة الغير وهذا
هو الذي اليه قدس سره بقوله بحيث يمتنع تخلفه نظرا اليه لا الى غيره اي
من حيث هو لا مقيدا بحال الانفراد فقط واذا اراد بالعلة
التامة جميع الموقوف عليه يكفي جميع ما يستند اليه فلا يرد ان
الفاعل الاخر داخل في الموقوف عليه وبما قررنا يظهر ان قوله
قدس سره كما يظهر بالتامل الصادق هذا لكن للخصم ان يقول
مرادي بالعلة المستقلة ما يكون بانفراده يوجد المعلول
ويؤثر فيه لكن لا مطلقا بل حين لم يوجد ما يشاركه في حصول
ايجاد المعلول وحين الاجتماع يستند المعلول الى المجموع في
توارد العلل المستقلة على المعلول الشخصي مطلقا لا معا
ولا بدلا ولا تعاقبا بالبيان المذكور وهذا التحقيق من نفائس
الفن قد تفطن به بعض اجلة المتاخرين فاحفظ ذلك التحقيق

فانه بذلك حقيق **قال** الشارح قال وقد عرفت ما في
هذا المنع حاصله ان المراد بالغناء الذاتي ليس كون الذات
مقتضية للغناء حتى يتوهم منع الحصر بينه وبين الحاجة
الذاتية وفيه نظر لان المنع ينتقل الى موضع اخر وهو انه
يجوز ان لا يقتضي الذات الحاجة ولا الغناء لكن يعرضها
الحاجة الى العلة المعينة في ضمن الفرد المحتاج اليها ولا
يتوهم انها بمعنى المنع الثاني لان الحاجة تعرض نفس الطبيعة
في هذا المنع وفي منع المص الحاجة عارضة لنفس الشخص فالفرق
ظاهر **قال** المص مقدما او لها يدخل في وجودها في هذا الكلام
مناقشة من وجهين احدهما ان مدخلية المعروض في العارض
بالمعنى الاعم ضرورى فلا حاجة لقوله والا الخ وثانيهما
ان المراد بالمدخلية في الشق الثاني بقرينة المقابلة ما هو
بالمعنى الاخص كما ان المراد بها في قوله فان لم يكن للحرارة مدخل
بالمعنى الاعم والمدخلية بمعنى العلة الناقصة لا يكفي في امتناع
انفكاك المعلول عن العلة فكذا لا حاجة الى الترديدات
في التفصيل الذي ذكره المص كما لا يخفى على الناظر فيها والاخصر
ان يقال لا شك في مدخلية النار في مدخليتها وكذا الشمس
وح نقول ان كل علة مستقلة لو ارضها تثبت المطلوب والا
لكان اجزاء لها وعلى التقديرين كان لكل منهما علة مستقلة

اخرى

اخرى فللنوع علتان مستقلتان بالمعنى الصحيح المذكور
والظاهر ثم لا يخفى ما في قول الشارح وح يكون العلة التامة هو
لان احد المتماثلين غير العلة التامة للاخر مع قطع النظر
عن الاستدلال فانهم صرحوا بان الحرارة النادية غير الحرارة
الكوكبية بالنوع حتى قالوا بان الحرارة جنس تحته اربعة نوع
غريزية وكوكبية ونادية وما حصل من الحركة وقوله تقدمت
عليها فهو ظاهر البطلان توجيهه ان تقدم الصفة على
موصوفها ظاهر البطلان ولا يعلل ذلك بان الصفة
واجبة التأخر عن موصوفها حتى يقال لا وجه لقوله والا
ولا حاجة اليه **قول** قدس سره فنقول لا يخفى ان العلة الموجودة
للمعلول اه حاصله ان نختار الشق الثاني ونقول ان الفاعل
الموجود لا بد ان يكون موجودا قبل المعلول وكان مرتبة
وخصوصية كانت سابقة على صدور المعلول ايضا مح
لا يكون تلك الخصوصية نفس العدم اى المصدرية التي هي
امرا ضافي اعتبارى لان المصدرية لا يكون سابقة على نفسها
فتعين ان يكون هذه اما نفس الفاعل واما مقارنا له في
تلك المرتبة من الشرائط وغيرها والمفروض ان ليس للفاعل شيء
من الاجزاء والشرائط والالات والقابل فتعين ان يكون
نفس الفاعل واما اذا تركب الفاعل وكان هناك شرائط

يمكن ان يتعدد الخصوصية وكان كل منهما عين جزء منه
اوشرط له وعلى ما قررنا ظهر ان المراد بالخصوصية
بانه الاختصاص لابد وان يكون سببا لاختصاص العلة
بمعلول **واقول** فيه بحث لان المراد ان كان هو الاختصاص
لابد ان يكون حقيقيا بان يكون العلة معلولها اختصاص
ليس لها مع غيره مطلقا فنقول ذلك ممنوع بل اللازم ان لا يكون
لها ذلك مع غيره مما لا يكون معلولا وان كان المراد هو الاختصاص
بالاضافة الى غير ما هو معلول فغير مانع اذ يجوز ان يكون
هناك خصوصية مشتركة بين معلولاتها لم يتحقق بالنسبة
الى غير المعلول لابد لنفيه من دليل فان قلت لا شك ان في التاثير
وهذا المعلول مثلا كان للخصوصية حقيقة بالقياس اليه
ليست للفاعل مع غيره مطلقا اذ الظاهر ان هذا التأثير
لا يكون مشتركا بين الفاعل وبين غير ذلك المعلول فلو صدر
عنه معلولان يتحقق خصوصيتان وقد فرض كون الفاعل
بسيطا وليس تعدد وشرائط غيرها قلت لا شك ان التأثير
نسبة بين المؤثر الذي هو الفاعل وبين معلوله هذا وعلة
اختصاص هذا المعلول بهذا التأثير هو ماهية ذلك المعلول
وهي مقدمة على هذه النسبة لا المعلول الموجود حتى يقال
انه بعد التأثير والحاصل علة اختصاص كل نسبة بالطرفين

هو ذات

هو ذات الطرفين لان الموضوع هو المشخص العرض مخصوص
له ايضا وهذا بعوص بانه اذا تعدد المعلول من جهة تعدد الشرط
فلابد ان يكون لكل معلول مع العلة خصوصية وهي نفس
الشرط المخصوص وكذا يجب بان يكون العلة مع كل شرط
خصوصية ليس له مع غيره وينتقل الكلام اليها فان قيل انها
مشتركة بين العلة وبين كل منها كان مشتركا وكذا ان قيل
لعل الخصوصية اي ما به الاختصاص وهو نفس ماهية الشرط
لا الشرط الموجود اذ يمكن ان يقال مثل ذلك في صدور
الكثير من الواحد فتدبر **قال** الش رحمه لجواز ان يعقل كل
منهما مع الغفلة لا يخفى انه على هذا لا يحتمل كون احدهما ممتاز
والاخرى داخلا **قال** الشارح لاستلزام ان يكون بين
الماهية واللازم اوساط غير متناهية يعني يلزم كون
غير متناهية محصورين بين الحاصرين **اقول** فيه نظر قدم
اليه الاشارة في البحث الوجود الذهني وتوجيهه ههنا ان
لون غير المتناهي محصور بين الحاصرين انما يمتنع لو كان
الطرف من جنس تلك الاحاد حتى يلزم انقطاع السلسلة
اما لو لم يكن كذلك كما يقال لمجموع الحوادث المتعاقبة محصور
بين الواجب والحادث اليومي فلا استحالة فيه **قال** الش

فلا يحتاج الى العلة وفيه بحث لان المصدرية على تقدير
كونها اعتبارية وان لم يكن موجودة فى الخارج انك
تتصف المصدرية بها فى نفس الامر فيحتاج الى علة
يتصف بها فالاولى ان يقول لا يلزم التسلسل لانه ينقطع
بانقطاع الاعتبار اذ علة الاعتبارى لا يلزم ان يكون
حقيقيا فتامل واعلم ان المدعى ههنا ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فلو كان ههنا تعدد لكن لا يصدر المتعدد
من حيث التعدد كان داخلا فى المدعى لجريان الدليل فيه
قوله قدس سره ومفهوم الصدورات هذا عطف على قوله
ما هو سابق على الصدور وهو الحق فالذى نقله الشارح
فى اثباته وان كان نفس مفهوم الصدورات لا ما هو سابق
عليها كان المنقول فاسدا فالحق ان يحمل على الاول ولا يخفى
على الناظر المتامل فى كلامه قدس سره ان حال مذهب الحكماء
وانما لم يتعدد الفاعل ذاتا اذ باعتبار الجهات تعدد
اسابقا على الصدور والتاثير لا يصدر عنه التعدد
ولا يكفى مجرد تغاير الصدورات والتعدد لا بد من تعدد
وكان قبله وان ما ذكره انه لا بد من تعدد فى القابل
او فى الالات والشرائط فتمثيل لتعدد الجهات وتعدد

الجهات

الجهات لا يتصور الا بان يكون هناك تعدد القوابل
والالات والشرط بل يكفى تعدد الشروط اذ القابل
والالة داخلة فى الشروط على ما عرفته فتذكر قال
المص ويلزم التسلسل والانتهاء الى ما يكون احدهما داخلا
فيلاحظه فيه يتصور بوجهين احدهما ان الفاعلية وهى صفة
الصدور ويصدر عنه ايضا وهكذا وثانيهما ان القابلية صفة
كان القابل لها ايضا وهكذا لكن يتوجه النقض بانه يلزم
عدم فاعلية شئ واحد شيئا واحدا ايضا وكذا يلزم
عدم قابلية شئ واحد شيئا اصلا قوله قدس سره ويلزم
منه ان لا يكون قابلا لشيئين ومساوقه انه يلزم ان يكون
كل صفتان كان شئ واحد يتصف بهما قابلا لهما معا
متقابلين لصدق احدهما المقابل عليها فيلزم انتفاع التخالف
عن الاثنين قوله قدس سره سواء كانت واحدة او كثيرة هذا
متعلقة بقول المص تحريكات اذ ظاهره لا يتناول اللامتناهى
بحسب العدة فقال ليس المراد معنى التعدد المستفاد من
صيغة الجمع بل معنى الجنس الشامل للواحد والمتعدد و
اما تعلقه بالقوة فلا فائدة فيه بعد بها فتامل قال
الشارح رحمه فلا يخفى عن نظر بصرف بالتامل لا يخفى ان
الوجود التى ذكرها قدس سره ضعيف على ما قرره واكثر

مشترك بين توجيه الشارح رحمه والمتن والذى يمكن
ان يقال على توجيه المتن بخصوصه ان القبول والاستعداد
من جهة الهيولى لا الجسمية فينبغى ان يقال اذ ذلك
ليس الا للمادة ولا يخفى توجيه المتن **قال** فيصفها او
حركت جسمية **اقول** هم بنوا على هذا اثبات النفس
المجردة للفلك ونحن نقول نصف الجسم الذى فرض
تحريكه ان كان على تقدير اتصاله بكله فظاهر يكون
حركته موافقة لحركة كل مساوية لها وان كان على
تقدير انفصاله وانفكاكه عنه فنقول لما كان انفكاكه
محالا جاز على تقدير وقوعه ان لا يتحرك او يتحرك
حركة مساوية لحركة كله **قوله** قدس سره الاولى حذفه
لا اضراد بالمعلل اه هذه الحاشية متعلقة بقول
الشارح عن عدم التفاوت سببها وبيانه انه لو لم
يكن زيادة الجسمية موجبة لزيادة الحركة لم يكن
للجسم الكبير ازيد حركة من الجسم الصغير وذلك
بطلان لان بناء الدليل على ذلك وانما قال الاولى
او يمكن توجيهه بان المراد زيادة الجسمية ليست
للتفاوت من حيث انها جسمية لان من حيث
اشتمال زيادة الجسمية على زيادة القوة وايضا

المراد من عدم التفاوت من جهة زيادة الجسمية
ان زيادة الجسمية ليست مانعة وعائقة بالنسبة
الى الحركة ولا ينافى ذلك كونها سببا متصفا بزيادة
الحركة وهذا التوجيه اقرب الى قوله وكيف وبازاء
زيادة الجسم زيادة القوة او معناه انه كيف يمكن
ان يقال زيادة الجسمية صارت مانعة عن زيادة
الحركة والحال ان صورة زيادة الجسمية لما تحققت
زيادة القوة كان زيادة الجسمية سببا لزيادة الحركة
لا انها مانعة عنها وفيه ان من يقول ان زيادة الجسمية
مانعة عن زيادة الحركة مراده ان نفس زيادة الجسمية
مانعة ولا ينافى ذلك كونها سببا لزيادة الحركة من
جهة اشتمالها على زيادة القوة فتدبر **قال** الشارح لان
مقصوده سبب لا نهاية الكل الذى هو بعض لا نهاية
لا يقال التناهى نقيض للاتناهى الا على قول من قال
نقيض السلب سلب السلب بناء على ظاهر من قال
نقيض كل شئ سلبه لكنه بط عند المحققين لان التناقض
من النسب المتكررة ولا بد ان يكون من الطرفين فاذا السلب
نقيضا للايجاب كان للايجاب نقيضا له واما سلب
السلب فتحقيقه كان نقيضا لثبوت السلب بناء على

ما قيل ان السلب لا يمكن وروده الا على الثبوت
والوجود بل الحق ان مراده ان اللاتناهي هي ليس نقيض
التناهي لانه بمعنى عدم الملكة ولهذا لم يتصف به
المجردات فتدبر قوله قدس سره فلا بد ان يكون اكثر عددا
من حركة الكل لاتناهيها عددا ولا يخفى ان الاسرعية
اما من جهة الاتحاد في الزمان واطولية المسافة
واما من جهة المساواة في المسافة واقصرية الزمان
فههنا لما فرض الاتحاد في الزمان فلا بد من الاختلاف
في المساواة وذلك اما باطولية ذات المسافة و
هو يقتضي لاتناهي الابعاد وهو باطل فتعين ان
يكون من جهة تكرار المسافة الواحدة المتناهية
ولهذا خص الكلام بالثاني فان قلت لم لا يجوز
ان يكون المسافة متناهية والحركة الواقعة عليها
غير متناهية من جهة المدة قلت قطعها ح لا يمكن
الا بعد قطع نصفها نصف ذلك الزمان فيلزم
تنصيف الزمان الغير المتناهي هف وايضا يلزم
ان لا يقطع جزء منها اصلا لان كل منها نسبة الى
كل والزمان الذي هو مدة قطع ذلك الجزء له نسبة
ايضا الى كله فذلك الجزء ان الزمان ان كان غير متناه

فلا يمكن

فلا يمكن حصوله تمامه لان حصول الزمان الغير المتناهي
الذي لا مبدا ممتنع اذ كل ما حصل منه دائما البعض لا متناهيا
وان كان متناهيا فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى
المتناهي في المسافة كنسبة المتناهي الى غير المتناهي في الزمان
هف على انا نقول يلزم من ضرورة التطابق بين الزمان
والمسافة ومطابقة كل منهما للحركة مساواتها وفيه نظر
قد عرفته قوله قدس سره ومن هذا اعلم ان اللاتناهي في
الحركات بحسب المدة مستلزم للاتناهي بعدة اورد
عليه المنع واستدل بان كل مدة فهو امر متصل في حد
نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا جرى الى اجزاء بالفعل
كون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل
لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمة لا تقف عند
حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله
تعالى غير متناهية ونعني به انه لا تنتهي الى مقدور
لا يكون بعده مقدور انتهى فان قيل يمكن فرض
تلك المدة منقسمة الى ساعات غير متناهية مثلا
دفعة قلت ح لا يتحقق العدد الغير المتناهي في الواقع
وفيه الكلام وهذا الكلام ما ذكره صاحب المحاكمات
وهو حق قال الشارح لكان قطع تلك المسافة

ونصف ذلك الزمان اسرع اعترض عليه بجواز ان لايكون
قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان ممكنا فى نفس
الامر وامكان فرض قطعها لايجدى نفعا لجواز ان يكون
المفروض مما الاستدماها اخوا **قول** يمكن ان يقال
مرادهم باللاتناهى فى الشدة ان يقطع بحركة مسافة
فى مدة لايمكن من حيث الذات قطعها فى مدة اقصر منها
اى المراد نفى الامكان الذاتى وظ ان فيما نحن فيه قطع
نصف المسافة لما وقع فى نصف الزمان فلا مانع ذاتيا
من قطع الكل فى نصفه ايضا كيف وانهم ذهبوا الى
انه لاحركة فى نفس الامر اسرع من حركة المحدد الذى
كان الزمان مقدارا له ولا يمكن ذلك بحسب نفس
الامر والا لانتقل العرض الذى هو الزمان عن حركة
المحدد اليها هف فتأمل نعم يمكن ان يقال لعل
التفاوت من حيث السرعة والبطؤ يظهر فى اثناء الحركة
بان يقع بازاء دورة من البطئ دورات كثيرة من
السريع كما فى حركة التاسع والثامن فتأمل **قوله**
قدس سره واما الاولان فعلى تقدير صحتها نعمان **اقول**
فيه نظر اما فى المدة فظ اذ اللاتناهى منها لا يمكن
الا اذا كان هناك شئ غير قار الذات ينطبق

عن تلك المدة الغير المتناهية حتى يقال انه
غير متناه بحسب المدة ولهذا قال الشارح و
معنى الاول هو ان القوة الجسمانية لا تقوى
على حركة يكون وقوعها فى زمان غير متناه
واما فى العدة فلانه لو لم يكن تلك العدة
متعاقبة واقعة على عدة منها فى زمان بل
كان وقوعها جميعا فى آن فظاهر انه لايجرى
فيه الدليل اذ ح يمكن زيادة غير متناه آخر
من حيث العدد ولا يلزم انقطاع واحد
من العدتين كعدة حركتى الفلك التاسع و
الثامن وان كانت متعاقبة لا يكون الا ان يكون
كل منهما دفعة فى زمان يختص به فمجموع تلك
الازمنة الغير المتناهية العدد غير متناه
بحسب المقدار قال الشيخ فى الشفاء هذا
البرهان انما يجرى فى الآثار التى يجب وقوعها
فى الزمان واما الآثار التى يجب وقوعها فى
الآن والزمان فلا يجرى فيه هذا البرهان
اذ يمكن ان يقال تاثير الكل فى آن وتاثير الجزء
فى زمان هذه عبارته ولا يخفى دلالته على ما

ماذكرنا الشارح ويتناسب تناسب محلها المختلفة
بالصغر والكبر اقول يمكن ان يقال كلام المص
راجع الى ما اشار اليه الشارح من ان هذا البرهان
اخص مأخذا مما يجب وذلك بان يقال يجوز
ان يكون تلك القوة وان انقسمت بانقسام محلها
لكنه غير متشابهة كالقوى الحيوانية والنباتية
ولو سلم ان الكلام في القوى المتشابهة الحالة في
الجسم البسيط فيمكن ان يقال يجوز ان يكون تأثير
الجزء في الجزء في الجسم ليس كنسبة تأثير الكل في الكل
بل يمكن ان يكون حتى لا انفصال لا ينبغي للجزء تأثير
كما في القطرات الواردة على الاحجار على ما قاله
الرازي ولو سلم فيجوز ان لا يكون نسبة تأثير
الكل في الكل ويكون تلك الخصوصية مستندة الى
شخص هذه العودة القائمة بالكل او شخص محلها
لا بد من نفي ذلك من دليل قال الشارح اقول الامر
كذلك اذ الفعل الصريح اذ اقول قدم في بطلان
التطبيق ان انطباق احد المقدارين على الاخر
بالمساواة وان كان اللامساواة وان كان خاصة
شاملة لكم لكن اذا كان الكم موجودا على ما صرح

به قدس سره هناك فان قلت الزمان الغير المتناهي
وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في الذهن
قلت وجوده في الذهن ان في الوجود الجزئي الخيالي
فظاهر ذلك بطلانه بالوجدان او باجزاء دليل
تناهي الابعاد والمقادير على ما صرح به قدس سره
وان كان في الوجود العقلي على الوجه الكلي فظ
انه لا يكفي لتطبيق احد المقدارين على الاخر ليظهر
التساوي والتفاوت انما ذلك في الوجود على الوجه
الجزئي اما الخارجي او الخيالي يظهر ذلك لمن راجع
وجدانه بشرط سلامة الفطرة كيف ولو كان
كذلك يلزم ان لا يمكن للعقل الحكم على زيادة
غير متناه معدوم على غير متناه اخر موهوم بمجرد
وجودهما في العقل فيلزم ان لا يقدر العقل على
تعقلها هف هذا اخر ما تيسر لي في الابحاث
المتعلقة بمباحث الامور العامة والحمد لله
مفيض الخير والكرامة ونسئل الله تعالى
ان توفقني لاتمام ما في الكتاب والصلوة
على من اوتي الحكمة وفصل الخطاب
تمت الكتاب بعون الملك
الوهاب